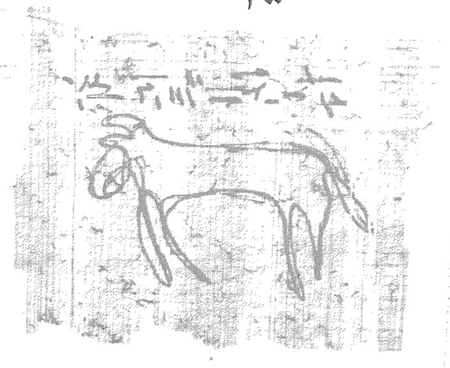
عبد الله العروي

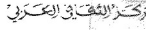
مفهوم التاريخ

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول







المركز الثقافي العربي

مفهوم التاريخ

المفاهيم والأصول

* مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)

* المؤلف: عبد الله العروي

* الطبعة الأولى، 1992. الطبعة الثانية، 1992 .

*الناشر: المركز الثقافي العربي

* العنوان:

□ بيروت/الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.

* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي ـ الأحباس * ص.ب/4006/ * هاتف/307651-303339/

● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/ .

عبد الله العروي

مفهوم التاريخ

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول



المركز الثقافي العربي

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول

القسم الخامس

منطق المؤرخ

الفصل الأول

المشكل تاريخيا

التاريخ هو معرفة الدقائق والخصائص والمميزات

ميشله

5.1.1 مدخل

سنحاول في القسم الخامس من هذا الكتاب استعراض ما اقترحه بعض الدارسين من حلول للإشكالات التي أشرنا إليها في القسم الثاني [مفاهيم].

قلنا إن الباحث المعاصر في أمور الماضي لم يعد يفرق بين **الحدث والوثيقة**، بل يضع هذه في المرتبة الأولى. الحدث بالنسبة إليه استنتاج وليس معطى ينطلق منه. عملية النقد هي في أساسها مجموع الاجراءات التي تؤكد انتساب الحدث إلى الوثيقة وبالتالي قد يبقى الحدث في مستوى الظن دون أن يستطيع الباحث أبداً أن يقطع بصحته. والنقد لا يسمّى نقداً إلا لأنه ينقض رواية سابقة كانت تضع الحدث قبل الوثيقة ولا يلتفت إلى هذه، في حالة وجودها، إلا لتأكيد المعلوم. ما يثبت الحدث في منظور التقليد هو اتصال السند، والسند بمثابة وثيقة (شاهدة) حيّة ناطقة معبرة لا تساويها، وضوحاً وبياناً، أية شاهدة مادية.

سنطرح في هذا القسم أسئلة تدور حول جهد المؤرخ. لذا، أمّ المشكلات تنشأ من صعوبة، استحالة حسب البعض، الارتقاء من الشاهدة إلى الواقعة، من الأثر إلى عين **الخبر**، من منطق المؤرخ إلى مصير التاريخ. والسؤال نفسه لا يتصور إلا في المنظور النقدي المعاصر، بل يتماهى معه، إذ لا فرق في المنظور التقليدي بين المؤرخ والتاريخ [التاريخ المروي والتاريخ الواقع]. يتكلم التاريخ بلسان المؤرخ فيمكن القفز مباشرة من الرواية إلى الفلسفة، من كتابة التاريخ، موضوع المنهجية، إلى «خطاب» التاريخ، موضوع الثيولوجيا [الكلاميات][1].

لخص أحد الكتاب «أن المؤرخ اليوم يجيب عن الأسئلة التالية: مه؟ متى؟ أين؟ لمه؟

---

(1) لا يفهم الكتاب «التقليديون» قضايا معرفيات التاريخ فنراهم يخلطون باستمرار مسائل منهجية بأخرى فلسفية، دون الانتباه إلى دور المؤرخ في تكوين التاريخ.

أسئلة يجب عنها كذلك، كل في حدود خبرته واختصاصاته، الشرطي والقاضي والخبير والقصاص والصحافي. يجيب عنها المؤرخ، إلاّ أنه يجيب إذا فعل ذلك بداهةً، أما إذا توقف ليفكر ويتأمّل فإنه ينقطع ويعجز عن استئناف الكلام. عند التأمل يبدو له كل لفظ من ألفاظه العادية مشكلاً. مثلاً، يقول بداهةً: نشأ المولى عبد الرحمان بن هشام في تافيلالت. القول صحيح في ظاهره، لكن إذا سألنا: من عبد الرحمان هذا؟ بدا الخلل جلياً في كلام المؤرخ إذ يستبعد أن يكون قد نشأ في تافيلالت رجل واحد اسمه عبد الرحمان واسم أبيه هشام. إذا قيل: بل المعني هو السلطان العلوي المغربي، فواضح أن لا أحد يُولد سلطاناً. جملة بسيطة عادية وتتهافت بمجرد ما ننظر فيها. قد يقال: هذه سفسطة. فائدتها فتح باب النقاش في منطق المؤرخين، أي في بنية كلامهم العادي. هذا فيما يتعلق بالجواب عن سؤال مه؟ لنعطي مثالين على السؤالين: أين ومتى؟ نقرأ أن المؤرخ تاقيت نشأ في فرنسا وأوغسطين في الجزائر والإدريسي في المغرب وابن خلدون في تونس، إلخ. هل يستقيم هذا الكلام؟ هل صحيح أن فرنسا والجزائر، إلخ، كانت موجودة بالمعنى الذي تفهم به هذه الأسماء اليوم؟ ألا نرتكب هنا أم الخطايا بالنسبة للمؤرخ أي خلط الأزمنة أو خطأ اللاّتوقيت؟ نقرأ عند البعض أن الموسيقار البولوني شوبان ولد يوم الثالث والعشرين من شباط/فبراير. وعند البعض أنه ولد يوم الثالث من آذار/مارس. ونعلم أن الاختلاف لا يرجع إلى خطأ مطبعي أو إلى جهل، بل الواقع أن اليوم نفسه يوافق الثاني والشعرين من الشهر الثاني في تقويم، واليوم الثالث من الشهر الثالث في تقويم آخر. ينتج عن هذا الاختلاف في الترقيم أنه يعود من المستحيل القيام بعمل مستحب عند الكتاب المسلمين ونعني جمع من ولدوا في اليوم نفسه ضمن طبقة واحدة. نكتفي بهذه الأمثلة ونتساءل: عندما يجيب المؤرخ، مثل غيره، هل يجيب فعلاً أم يتوهم أنه يجيب؟

هذا التساؤل تعرض له مفكرون كثيرون أثناء القرن التاسع عشر للميلاد وتعددت في شأنه الآراء، بل أصبح ميدان تخصص داخل الدراسات الفلسفية. إذا كانت فلسفة التاريخ التأملية تروم الكشف عن المصير، عن الغاية الخفية من تعاقب الحوادث، فإن ما يسمّى بفلسفة التاريخ النقدية لا تعدو تحليل الإجراءات التي يقوم بها المؤرخ عندما يتعامل مع الشواهد[1]. لم يستفد المؤرخون المحترفون من هذا النقاش لأنهم لم يشاركوا فيه إلاّ نادراً وحتى في حالة المشاركة فإنهم يقتصرون على المنهجيات. في القرن العشرين للميلاد غلب على الكتابات في هذا الباب الطابع الفلسفي الصرف، المنطقي واللغوي. الملفت للنظر أنه بقدر ما يستقلّ الفلاسفة المحترفون بالموضوع بقدر ما يتمّ الإعراض عن ممارسة المؤرخين

(1) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ *1951* ت.ع. (القاهرة، 1962)، ص 14 إلى 33.

المعاصرين والاكتفاء بفحص كتابة المؤرخين القدامى، فنرى البعض يقتصر على كتابة توقديد والبعض على مدرسة فون رانكه.

أرجأنا النظر في منطق المؤرخ إلى ما بعد استعراض أنواع الكتابة التاريخية. ولقد اتضح الآن أن الخلاصة التي خرجنا بها، من عدم تناسق أساليب الكتابة التاريخية وانتفاء التولّد الضروري بين حقول المعرفة التاريخية، تحدّ من أهمية عدد كبير من التساؤلات التي طالما كثر حولها الجدل منذ نهاية القرن الماضي. لا فائدة إذاً في تلخيص هذا الإنتاج الضخم الذي شارك فيه بكيفية متميزة كل من الألمان والفرنسيين والأنجلوساكسونيين. نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط لأننا نتعرض لتوابعها في الفصول اللاحقة.

5.1.2 الإشكالية الألمانية

كانت ألمانيا منذ الإصلاح الديني أرضاً خصبة بالنسبة للتأليف التاريخي والبحث في منهاجه. فتولّدت عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثّلت في تاريخانية فون رانكة وهيغل. سادت سيادة مطلقة على الفكر القومي الألماني إلى غاية أواسط القرن الماضي حيث انهارت بسرعة مدهشة وتركت الميدان لأدلوجة أخرى استوحت بعض حوافزها من انجازات علوم الطبيعة. فتغلبت النظرة المادية إمّا في شكل وضعاني كونتي، وإمّا في شكل جدلي ماركسي. وتعرضت التاريخانية لنقد لاذع. ثم بعد حين جاء الردّ في صورة معرفياتية بطرح أسئلة كانتية نقدية على المادة التاريخية. ما هي الشروط المنطقية لكي تكون المعرفة التاريخية متمساكة ومطابقة لمادتها؟ انتعشت التاريخانية إذاً ولكن في ثوب جديد. إذا كانت في السابق ذات طابع فلسفي وروحي وحتى كلامي [ثيولوجي]، فإنها أصبحت ذات نزعة منهجية منطقية صرف. وضع أسسها كل من فيلهلم ديلتاي وهانيريش ريكرت وأعطاها شكلها النهائي ماكس فيبر[1]. سنركز على ما يجمع بين هؤلاء المفكرين الثلاثة، دون الالتفات إلى ما يميز كل واحد منهم، ونكون هكذا قد وصفنا في خطوطها العريضة معرفيات العلوم الإنسانية وضمنها التاريخ.

1 ـ لا تختلف علوم الطبيعة عن التاريخ بالموضوع (المادّة الجامدة مقابل الإنسان)، ولا بعامل الزمان (الحاضر مقابل الماضي)، بل بنظرة العالِم واهتمامه. يدرس عالم الطبيعيات الكليات أي القوانين المتواترة المتّسمة إذاً بالاستمرار والدوام، في حين أن المؤرخ يدرس الخصوصيات، والحالة الخصوصية لا تعني بالضرورة الوحدة والانفراد، الحالة التي لا ثاني لها، بقدر ما تعني الصورة التي يتعين بها القانون العام. نفس العينة التي يدرسها البيولوجي أو السوسيولوجي بمنطقه يدرسها المؤرخ بمنطقه: التعارض هو إذاً بين اجراءين معرفين. يقول

(1) أرون، فلسفة التاريخ النقدية [1938] (باريس 1969).

ريكرت: «نفس الواقع يكون طبيعةً عندما نرى فيه مميزاته العامَّة ويكون تاريخاً عندما نرى فيه الخاص». (ص 57). إن المعرفة حسب القوانين (النواميس) الطبيعية لا تملأ وحدها كل حقول المعرفة، بل يبقى المجال مفتوحاً لدراسة الخصوصيات في كل مظهر من مظاهر الواقع، كونياً كان أو بشرياً، مادياً كان أو ذهنياً[1]. لا يمكن منطقياً أن ينحلّ التاريخ في الطبيعيات كما يتخيل المادّيون. المفهوم الأساسي في هذه النقطة والذي يميز معرفياً منظور المؤرخ هو **التعيين**.

2 ـ يأخذ الوضعانيون منهج الطبيعيات كمثال يجب أن يحتذى ويحاولون تطبيقه حرفياً في التاريخيات بدعوى أنه المسلك الوحيد الذي يضمن موضوعية المعرفة. لكن هذا قول يحتاج إلى برهان. العلم الطبيعي كما أسسه غليليو وديكارت ونيوتن، هو نفسه أمر حدث في التاريخ، هو جزء من **نظرة** إلى الكون بعبارة ديلتاي، من ثقافة بعبارة ريكرت، هو نفسه **قيمة** بعبارة فيبر. وتبريره يحتاج بدوره إلى دراسة ثقافية من مستوى أعلى ومنظور أوسع. منهج الطبيعيات مبني على نظرية خاصة بالمعرفة وهذه بدورها متولدة عن تكوين فكري معين أي عن تاريخ[2]. المفهوم الجوهري هنا، الذي يحدد مجال المعرفة التاريخية، هو مفهوم **القيمة**، إذ التاريخ يعني بالأساس رصد تكوّن القيم، قواعد الحكم على الأشياء والأحوال [3.8.5]. يستحيل أن ندرك القيمة عن طريق وصف الظواهر الطبيعية، كونية كانت أو بشرية. يبقى دائماً مجال مستقل، مجال الثقافة الذي هو بالضبط التاريخ[3].

3 ـ كتب المؤرخون الوضعانيون مؤلفات استلهموا فيها منهج الطبيعيات والعلوم الإنسانية المتؤثرة بها كالاقتصاد والاجتماع وعلم النفس التجريبي وعلم «الأجناس». . يدّعي هذا التأليف أنه موضوعي لأنه يصف ويقيس ظواهر عامة وعوامل خارجة عن إرادة البشر. يؤرخ مثلاً للمدينة، للتجارة، للطبقة الوسطى **للرأسمالية، للأمّة**، للدولة، إلخ. هل هذه المفاهيم العامّة موضوعية حقاً، من الملموسات الموصوفات، معطيات جاهزة تدرك مباشرة وبصرف الملاحظة في السياق التاريخي؟ كيف الفصل منطقياً بين الرأسمالية (مفهوم اقتصادي) والبورجوازية (مفهوم اجتماعي) والبروتستانتية (مفهوم فكري اعتقادي)؟ وإذا لم تكن هذه المفاهيم من المحسوسات، المدركات مباشرة، فهي إذاً مركبات ذهنية. من يركّبها؟ المؤرخ بالطبع. لا المؤرخ كفرد مستقل عن أي تأثير، وإلاّ تعددت المفاهيم واستحال

---

(1) **ڤيندلباند** هو أول من قابل المعرفة حسب النواميس [ناموغرافيا] والمعرفة حسب الخصوصيات [ايديوغرافيا]. انظر كولينجوود، ص 165 إلى 168.

(2) انظر بحوث الكسندر كواره وكل ما يسمّى بأرخيولوجيا المعارف.

(3) يمكن القول إن فلسفة فيبر هي خلاصة ممارسة بوركهارت.

التفاهم، بل المؤرخ بصفته عضواً في مجموعة، مرآة ينعكس فيها فكر مشترك عمومي في عهد معين. التاريخ الوضعاني ليس التاريخ الوحيد أو التاريخ الحق، بل هو تأليف واحد بين عدّة تآليف ممكنة. يبدو موضوعياً لأنه مقبول لدى جماعة، لأنه المنطق البديهي في عصر من العصور. إنه محصلة، غير واعية بذاتها، غير نقدية، لعمل ذهني عادي يقوم به المؤرخ في كل لحظة وهو التعميم. المفهوم الأساسي في هذه النقطة هو التألفة [5.4.] الذي يعني في نفس الوقت التمثل والتركيب والنمذجة.

في هذا المنظور يحافظ علم التاريخ على استقلاله، بل يستطيع أن يدّعي من جديد أنه علم العلوم. يستبعد هجمة الوضعانية وخطر الذوبان في العلوم الإنسانية المكونة على غرار الطبيعيات. ينفلت من سيطرة الاقتصاد أو النفسانية أو البيولوجيا. ألاّ أن هذا الإنقاذ لم يتمّ إلاّ بعد أداء ثمن مرتفع جداً والثمن هو النسبية. إذا كانت موضوعية علوم الطبيعة غير مضمونة، لأنها غير مستقلة عن التطور، فما القول في علوم التاريخ، خاصة إذا أكّدنا أن مفاهيم المؤرخ اصطناعية تبدو بديهية لأنها توافقية. قال ريكرت: مفهوم الطبيعة انجاز تاريخي وقال فيبر: الرأسمالية مفهوم ثقافي. أين إذاً المعرفة الثابتة القارة عبر الأزمنة؟ ذاك كان حلم الوضعانيين فتبدّد على أيدي التاريخانيين الجدد[1].

5.1.3 المساهمة الفرنسية

أثرت النظرية النقدية الألمانية في أوروبا كلها، لكن على درجات متفاوتة. في بلد كإيطاليا حيث لم يكن تقليد وطني راسخ اكتسحت الميدان وأصبحت هي النظرة القومية تحت قيادة كروتشه أما في فرنسا حيث كان أثر أوغست كونت لا يزال حياً وفي انجلترا حيث كانت أفكار هيوم مؤثرة جداً فإنها لم تمس إلاّ بعض القطاعات ولم تنل شيئاً من قوة نفوذ الوضعانية في شكليها الفلسفي والمنطقي.

لا أحد ينكر تأثير المنهجيات الألمانية على التأليف الفرنسي، تأثير زاد قوة ووضوحاً في أعقاب هزيمة 1870 والأزمنة الفكرية التي ميزت وضعية فرنسا[2]. وعندما أسست **المجلة التاريخية** سنة 1876، لسان حال الأساتذة الجامعيين، فإنها كانت تقليداً واعياً للمجلات العلمية الألمانية [3]. لكن بجانب هذا التأليف الأكاديمي المتخصص والمتأثر بألمانيا وجد تأليف آخر انتهى في أواخر القرن بالاتحاد مع سوسيولوجيا أميل دوركهيم، إلا أنه كان في

---

(1) انظر: للمؤلف **مفهوم الايديولوجيا** (1980).

(2) رينان، **الاصلاح الفكري والأخلاقي** [1871]؛ تين، **أصول فرنسا المعاصرة** [1875 - 1893].

(3) لانغلوا وسينيوبوس، م. سا.، **فصلان حول تعليم التاريخ في فرنسا**.

الحقيقة وارث تقليد فرنسي أصيل تمثّل في أعمال مونتسيكو، فولتير، غيزو وكونت. وعندما ترجم ماركس في أواخر الثمانينات فإنه قرىء وفهم في ضوء هذا التيار القومي. إذا كانت الثقافة الوطنية الألمانية متجذرة في التاريخانية منذ ثورتها على نابوليون، فإن الثقافة الفرنسية متجذرة في الوضعانية العلمانية منذ القرن الثامن عشر.

إن المواجهة العنيفة التي هزّت أركان الجمعية الفلسفية الفرنسية، بداية هذا القرن، والتي تردّد صداها عند تلامذة أقسام الفلسفة حتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، بين المؤرخ شارل سينيوبوس والاقتصادي ـ الاحصائي فرانسوا سيميان، كانت في عمقها مواجهة بين التاريخانية، أو الدفاع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، والوضعانية، أي توحيد كل مسالك البحث على غرار منهج الطبيعيات، كل هذا في محيط فرنسي متميز؛ إذ التاريخيانية عند سينيوبوس أقل عمقاً وشمولية منها عند الألمان ووضعانية سيميان أكثر دقة وأوسع مضموناً من المفهوم الألماني[1]. من جراء تأثير ديكارت، وهو تأثير أوضح في القرن التاسع عشر منه في القرن السابق حيث كانت تزاحمه التجريبية الإنجليزية، وكذلك بسبب الطابع العلماني للنظام السياسي، فإن العلم الطبيعي كان يمثل في عين الفرنسيين القيمة المطلقة التي لا يرقى إليها أدنى شك. ومن هنا كان تأويل هيغل وماركس في سياق كونت، وكذلك تغليب الجانب الأخلاقي على المنطقي للشروح الفرنسية على كانت. لم يمل أبداً الفرنسيون إلى النسبية حتى عندما كانت تأتيهم أصداؤها من جيرانهم اللاتين (كروتشه في إيطاليا، أورتغا اي غاست في اسبانيا)[2].

دارت مساجلة سينيوبوس وسيميان حول مشكل السببية والحتمية [5.3.2]. في حين أن الثاني كان يريد أن يفسر الأحداث التاريخية بإخضاعها لقوانين عامّة تستنبط بواسطة الإحصاء، كان الأول يؤكد أن الترجيحات الإحصائية لا تفسر الجزئيات وأن الباحث الذي يتقصّى أخبار الماضي من خلال الوثائق لا يجد فيها إلّا توالي الجزئيات، فالسبب بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة للإنسان العادي، أكان واضعاً أو موضوع الواقعة، هو الحدث السابق ضمن التوالية الواحدة. كلاهما كان وضعاني التفكير، فلم يتكلم أي منهما عن منطق المؤرخ، بل كان دائماً يقصد التاريخ الواقع نفسه الذي يمثل معطى لا إشكال فيه. لذا، اتخذ النقاش ومنذ البداية طابعاً أرسطياً (العام ضد الخاص) بعيداً جدّاً عن ثنائية ريكرت [التعميم والتعيين]، وبقي المشكل يطرح على هذا الشكل إلى آواخر الثلاثينات[3]. إلا أن من يعود اليوم إلى

(1) لوففر ص 301، هنري برّ، ص43 - 44.
(2) ميرهوف، 44 إلى 64.
(3) في هذه الظروف صدرت رسالة ريمون أرون حول فلسفة التاريخ. وبالطبع لم تفهم على وجهها.

مقالات سينيوبوس يجد فيها، محررة بأسلوب واضح وأنيق، كثيراً من الأفكار التي اكتشفها من جديد، وربما استوحاها، التحليل الانجلوساكسوني وأفرغها في أسلوبه التجريدي الخاص.

5.1.4 المساهمة الانجلوساكسونية

الوضعانية المنطقية انجاز مشترك نمساوي - انجليزي حاول أن ينقذ العلم التجريبي من النسبية المضمنة في كل نظرة تاريخانية. أثناء الحرب العالمية الثانية انتقلت المدرسة إلى أمريكا، إلى جامعة شيكاغو بالذات، وبدأت الهجمة الجديدة على التاريخانية في شكل مقال كتبه كارل **همبل** ناقشه بإسهاب في كتاب كامل وليم داري، ثم ردّ عليه همبل. ومنذئذٍ والنقاش متواصل بين المتخصصين الأنجلوساكسونيين[1].

كما أن التاريخانية المنهجية [ريكرت] أقل إطلاقاً من الفلسفية [هيغل وحتى ديلتاي]، فإن الوضعانية المنطقية أقل شمولاً من وضعانية كونت أوتين إذ تحصر همّها في التحليل المنطقي لخطاب الأخصائيين في جميع حقول المعرفة. وبما أن التاريخانية المنهجية أكّدت أن منطق المؤرخ يخالف، فعلاً وحكماً، منطق الباحث في الطبيعيات وكذا في الاجتماعيات، فإن الوضعاني المنطقي يؤكد من جانبه أن تلك الخصوصية وهمية وأن مقال المؤرخ، عندما يكون علمياً يخضع بالضرورة لتلك القواعد المنطقية التي تميز مقال الفيزيائي أو السوسيولوجي. وبذلك تمحور الجدال حول نقطة واحدة: هل توجد قواعد ضمينة في أقوال المؤرخين أم لا؟ إشارةً إلى قواعد عامّة حدسية لا تحتاج إلى ذكر أو تعيين تجعل أحكام المؤرخين، كل المؤرخين، مفهومة، دالّة، بل معقولة.

يدرس أرنست لابروس [3.5.2] أسعار الحبوب آواخر القرن الثامن عشر في فرنسا. يجمع الأرقام ويستخرج منها جداول متناسقة يثبتها بعدئذ في رسوم بيانية. يلاحظ بالطبع اطراداً بين خط انخفاض الإنتاج (سنوات قحط) وخط ارتفاع الأسعار، لكن يلاحظ ما هو أهم: مطابقةً بين كل قمّة [أعلى قيمة عددية] في رسومه البيانية ويوم ثوري، أي مظاهرة عنيفة في كبريات المدن الفرنسية. فيستخلص أن هناك قاعدة تقضي بأنه كلما عمّت المجاعة انفجرت الثورة في المدن. إلا أن لابروس، من تلاميذ سيميان، وضعاني الاتجاه ولا عجب أن يوافق منهجه منطق الوضعانيين. لنلتفت إلى إخباري تقليدي لا علم له بالاقتصاد أو الإحصاء. لنأخذ أحد كتاب المغرب في القرن الماضي ونقرأ ما معناه: هدأ المغرب بعد سنوات من الفوضى والاضطراب إذ عمّت المسبغة سنين متوالية. يعني هذا الكلام أنه يوجد قانون، معروف عند سكان المغرب، وهو أن القبائل تثور على السلطان عندما تكون الصابة

---

(1) غاردينر، فلسفة التاريخ (أكسفورد 1974). قد جمع صاحب الكتاب المقالات المهمة في الموضوع.

جيدة وتهدأ عندما تعمّ المجاعة، قانون ضمني لا حاجة إلى ذكره وهو قوام الجملة المذكورة، بدونها تكون مضطربة غير مفهومة. لو لم تكن القاعدة معروفة لما اكتفى الكاتب بالتلويح بها. العبارة إذاً بمثابة قياس: المجاعة تجلب الهدوء، كانت السنة المذكورة عام **مجاعة، فهدأت القبائل**.[5.3.2.2].[1]. نلاحظ أن كلام الإخباري وإن ناقض مضمونه مضمون كلام المؤرخ الفرنسي المحدث، لا يختلف منطقياً عنه ولا حتى عن كلام علماء الطبيعة. أين خصوصية منطق المؤرخ الذي ركّز عليه المنهاجيون الألمان؟

في واقع الأمر لا يلجأ همبل وأنصاره إلى أمثلة شبيهة بالتي قدمناها، بل يحللون تلك الوقائع التي تبحث فيها الخبراء لدى المحاكم أو شركات التأمين أو الشرطة: لماذا توقفت السيارة في وسط السكّة دقيقة قبل أن يمرّ القطار ويسحقها بمن فيها؟ لماذا سقطت طائرة أير ـ باس في مطار بانغالور؟ ما سبب موت عمر أوسكين؟ [2]. هؤلآء الخبراء، وكذا المحامون والشرطيون والأطباء القانونيون، يتكلمون لغة العلم ولغة القانون في تحليلهم للحادثة الواحدة، هل يتكلمون عما هو عام (عائد إلى القواعد المطردة) أم عما هو خاص (عائد إلى ظروف لم تحصل إلاّ مرة واحدة) فيها؟ يأخذ الوضعانيون كلامهم ويحيلونه إلى سلسلة رموز فيتّضح أن بنيته المنطقية (الشكلية) لا تختلف عن أقيسة ومعادلات علماء الطبيعة. إلا أن خصومهم لا يسايرونهم في المنحى نفسه ولا يقبلون الاقتصار على البنية الشكلية. لا يعودون إلى الأمثلة نفسها ولا يلجؤون إلى التحليل الرمزي المنطقي، وإنما يأخذون أمثلتهم عند الرواة والقصّاص. فيحوّلون كل حادثة إلى طارئة، غريبة، فاجعة. ويركزون على منطق السرد المشترك بين المؤرخ والقصاص، على **الحبكة** التي تحمل معناها في تواليها [5.3.2.1].

لا يمكن الجزم أن أحد الفريقين خرج منتصراً من المعركة. يبدو أن كليهما قام بعمليّة تبسيط وابتسار أدّت إلى جعل المشكل غير قابل للحلّ. ما يقوله الوضعاني [همبل] صحيح في مستواه ولكنه تافه، ثانوي، بالنسبة لما يريد المؤرخ المحترف، لأنه، (أي همبل) يضع المعنى والقصد بين قوسين عندما يساوي شكلاً بين القوانين الطبيعية الاستقرائية الفارغة من أي مقصد، وبين قواعد العادة والبديهة التي تتضمن بالضرورة مجموعة من **القيم**. ظهر لنا

---

(1) لا ينزعج الوضعاني المنطقي من تناقض القانون الضمين في المغرب للقانون الفرنسي لأنه يقف مبدئياً عند ما هو عام داخل مجتمع معين ولا يبحث أبداً، كفلاسفة التاريخ التقليديين، عن قانون يعم كل البشر وكل الأزمنة. في الواقع يلغي المضمون من كل تحليلاته.

(2) هذه محاولة لنفي الفرق الذي ركز عليه ريكرت. الخبير هو في الواقع صلة الوصل بين العالم وبين المؤرخ الذي يعيّن القواعد العامّة. هل منطقه علمي أم لا؟ هذا هو سؤال همبل؟ الحوادث المذكورة في النص تعود إلى سنة 1986.

ذلك واضحاً عندما أعطينا مثالين من مجتمعين مختلفين: قاعدة عامة واحدة شكلا إيجابية (مثيرة) في حالة وسلبية (مهدئة) في حالة ثانية. وبالمقابل ما يقوله خصم الوضعانية [دراي]، المتشبث بالمعنى والقصد من خلف البنية المنطقية، صحيح يضاً في مستواه، إلا أنه يسقط من حسابه الموضوعية (المطابقة لواقع ملموس) إذا لا يميز بما فيه الكفاية بين أقوال المؤرخ وأوصاف الفنان الأديب، بين الواقع الملموس والمتوقع المحتمل، إلى حدّ أنه لا يضير أن يكون توقديد قد كتب تاريخاً حصل بالفعل أو ألّف دراما حول شخصيات تاريخية. دار النقاش في حقيقة الأمر بين أصحاب الشكل وأصحاب المعنى داخل الفلسفة التحليلية المعاصرة، ولم تكن الكتابة التاريخية بالنسبة للاثنين سوى «مخزن أمثلة». لم يأخذ أي منهما بجدّ ممارسة المؤرخين المعاصرين. النتيجة الوحيدة المحققة كانت إعادة الاعتبار للتاريخ السردي، لما سمي بعودة الحدث [2.1.5].

5.1.5 الخلاصة.

ماذا نستخلص من هذه الجولة السريعة التمهيدية في حقل معرفيات التاريخ؟

إن التاريخ بصفته استقصاء، منحى من مناحي البحث قبل أن يتحول إلى نظرة كونية، يدافع عن خصوصيته على واجهتين: ضد موضوعية الطبيعيات من جهة وضد حتمية الاجتماعيات من جهة ثانية. يريد أن يثبت **أولاً** أن المعرفة التي يُتوصل إليها بمنهجه المتميّز ليست أقل صحّة وبرهانيةً من معرفة علوم الطبيعة (أو لنقلب الجملة ونقول إن الثانية ليست أقل نسبية أي ارتباطاً بالوضعية البشرية من الأولى)، **وثانياً** إن المعرفة بالتعميم، بالقوانين العامّة، ليست بذاتها كافية شافية، فلا يمكن أن تحلّ محلّ المعرفة بالتعيين، حسب النشأة والتولّد، التي تستطيع وحدها أن تشفي غليل المؤرخ. إلا أن هذا الموقف، إذ ينقذ التاريخ كممارسة، يفتّته كحقل معرفي ويقضي من الأساس على كل أمل في إدراك «العلم» أو المعرفة الشاملة بالمفهوم التقليدي.

إذا تذكر القارىء خلاصة القسم السابق المتعلق بالتاريخيات [3.10.] أدرك في الحين أننا لا نتقيّد بنتائج هذا النقاش في أي من مراحله لأنه يوحّد ضمنياً في مفهوم التاريخ ممارسات غير متجانسة ولا يفحص بعمق إلّا أعمال المؤرخين التقليديين الذين لا يتأمّلون إلا أخبار السياسة والحرب [التاريخ بالعهد] أو تطورات الفكر [التاريخ بالمفهوم] ولا يعتمدون سوى الوثيقة المكتوبة وضمنها الاستطوغرافيا. أما إذا أدخلنا في الحساب، وهذا هو موقفنا المبدئي، كل الممارسات الأخرى التي يقوم بها المؤرخون المعاصرون، فتبدو حتماً استنتاجات النقاش السابق محدودة جداً.

يبقى أن المؤرخ، مهما يكن تخصّصه، إذ يتشبّث بخصوصية منحاه، معارضاً به عالم

الطبيعيات وعالم الاجتماعيات، ملزم بالتعيين والتخصيص. همّه الأول والأخير هو الإجابة عن السؤال مه؟ والتعيين يكون بالكشف عن مختلف العلاقات التي تربط الأمر الذي نبحث فيه بكل ما سواه. هذه العملية التوضيحية نطلق عليها اسم **التعريف** [5.2]. بعدها يأتي دور الاستيعاب بشتى أشكاله (الاستحضار، التفسير، التعليل) ونطلق عليه بشيء من التجاوز اسم **التعليل** [5.3]. ونصل إلى مرحلة الجمع والضمّ التي نسميها اصطلاحاً **التألفة** [5.4].

نقف في هذا القسم المخصص لمنطق المؤرخ عند هذا الحدّ ونرجىء إلى قسمٍ لاحق المسائل المتعلقة بالحقيقة.

الفصل الثاني

التعريف

الباب الأول

5.2.1 العنونة

فقه البخاري في تراجمه

5.2.1.1 الحدث ونعته

حللنا معنى الحدث عند المشاهد وعند الراوي وعند المؤرخ. لكننا بقينا على مستوى التعميم. لم نقل أي حدث بالذات نعني، اكتفينا بالإشارة (الحدث ذا). حان الوقت لكي نعطيه اسماً. رأى المشاهدون على شاشة التلفاز في جميع البلدان صوراً عما وقع في ساحة تيان ـ أن ـ من في بيكين أثناء ربيع 1989، منهم من أسماها، تبعاً للصحافيين والمعلقين السياسيين، ثورة، ومنهم من أسماها مظاهرة طلابية، ومنهم من أسماها محاولة انقلابية، ومنهم من أعرض عن تمسيتها وتكلم فقط على أحداث تيان ـ أن ـ من. نعود إلى مؤرخ المغرب أحمد الناصري ونقرأ ما يلي: «ثم دخلت سنة تسع وثمانين ومائة وألف وفيها كانت الفتنة العظمى التي هي خروج العبيد على السلطان وبيعتهم لابنه المولى يزيد وكان السبب في ذلك..» (ج 9 ص 45). يبدأ الناصري الذي يروي بوسائط عن شاهد عيان بِنَعْتِ الحدث (الفتنة العظمى) قبل أن يفصل الأحداث التي تستحق هذا النعت. نلاحظ أن أحداثاً مماثلة تحصل اليوم وتسمى انقلاباً عسكرياً أو ثورة جيش أو تحركاً أو حملة تصحيحية إلخ... وفي كل مرة تكتسي هذه العملية، إطلاق اسم على حادثة أو مجموعة حوادث، أهمية كبرى. ليست بالأمر الهيّن أو البسيط، بل هي في غاية الخطورة إذ كل شيء، من فهم وتأويل وتفسير وحكم، يبدأ بها وينتهي إليها. قد يتلخص كل عمل المؤرخ في نعت الحدث.

تعرض لهذه المسألة كتّاب عديديون [1]. يشير إليها مارك بلوك ومارّو وبول ڤيين ووليم ولش وغيرهم بعبارات مختلفة. ونفضّل نحن، رغبةً منّا في تعريب المفاهيم، أن نطلق عليها اسم العنونة. استلهمنا العبارة من القولة المعروفة: فقه البخاري في تراجمه. إن الإمام البخاري يجمع الأحاديث المختلفة في إطار واحد هو الترجمة أي عنوان الباب، فيكون هذا

(1) بلوك، ص 79وما بعدها. مارو ص 140وما بعدها. ڤيين ص 139و 159.
وولش ضمن مجموع جاردينر ص 127 إلى 144.

العنوان بمثابة الاسم بتعبير مارك بلوك أو **المفهوم الجامع** بتعبير وولش. والعنوان هو تعريف وصفي، غير التحديد المنطقي، فهو إذاً المطلوب بالمفهوم الجامع كما سنرى بعد حين.

5.2.1.2 من التعريف..

يفسر وولش عبارة **المفهوم المؤلّف** الذي استعاره من العالم هيووَلْ: «أردت به تلك العملية التي يقوم بها المؤرخ عندما يجمع أحداثاً مختلفة تحت مفهوم واحد». علماً بأن «واجب المؤرخ الدائم هو أن **يعرف** تطورات متلاحقة بدون انقطاع». (ص 128 و 133). هذا المدخل، رغم ما سيتبعه من توضيحات واستثناءات، يرغم قائله على أن يبقى دائماً على هامش المسألة. يعطي للمؤرخ في الحالات التي يذكرها أكثر مما يستحق ويمنعه في حالات كثيرة لا يذكرها كل ما يستحق. يسجن وولش نفسه، كغيره من الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ، في نطاق التاريخ التقليدي، الغربي / السياسي / الفكري. يستقي جلّ أمثلته إمّا من التاريخ اليوناني ـ الروماني وإمّا من الأوروبي الحديث، ولا يعنى إلا بالمؤرخين الذين يعتمدون على الوثائق التي سميناها **عهوداً** والتي تدل بطبيعتها على وجود مقاصد يحاول العاملون في التاريخ أن يحققوها، في هذا الإطار المحدود نتساءل: من أين تأتي الأوصاف والنعوت **والأسامي** التي يستعملها المؤرخ؟ هل هي من اختراعه؟ هل التسمية هي فعلاً أول عملية يقوم بها المؤرخ؟

يأتي المؤرخ بعد الحدث، حاله غير حال المشاهد أو الصحافي. يتعامل مع وثائق مكتوبة، مع عهود، فيجد فيها أن الأحداث قد نعتت من قبل. نعرف بالضبط متى وكيف سميت حوادث 1789 في فرنسا ثورة. بعد حدوثها بزمن وجيز قال المراقبون، وفي أعلى مستوى، ليست هذه فتنة أو شغب أو مظاهرة مثل سابقاتها وإنما هي ثورة. فكان الفرنسيون مدة سنوات يعيشون حوادث يسمونها هم أنفسهم ثورة. ومعلوم أن ميرابو وبونابارت أرادا بكيفية واعية توقيف الثورة. ونعرف كذلك مراحل تكوين مفهوم النهضة ومفهوم الثورة الصناعية ومفهوم الاستعمار، إلخ. وفي التأليف الإسلامي نجد مفهوم الفتنة الكبرى عند الإخباريين الأوائل وكذلك مفهوم **الدعوة العباسية**. أقرأ في الصحف الصادرة في المغرب سنة 1934 أخباراً عن اضطرابات في عدة مدن. لا أعرف أول الأمر كيف أنعتها. أواصل تصفح الجرائد فأكتشف أن جهات فرنسية تسميها مظاهرات وطنية فأسميها كذلك. المؤرخ العادي لا يجتهد، على الأقل في المراحل الأولى من بحثه، لا يتكلّف عناء اختراع أسماء يعرف بها حوادث مبهمة، بل يستقي النعوت مع الأخبار، يستقي المفاهيم من الإخباريين الذين استقوها بدورهم من المعاصرين المشاركين في الأحداث. وهؤلاء لا يفرقون بين ما يحدثون من أحداث وما يطلقون عليها من أسماء لأنهم يخططون لما يفعلون، يستهدفون أموراً يوضحونها

لأنفسهم ولغيرهم بوصفها وتسميتها ونعتها. نحن أمام عملية جماعية متواصلة، لا فردية خاصة بالمؤرخ. في سياق التاريخ البشري /السياسي/ الفكري، وهو الذي يحضى وحده باهتمام الابستمولوجيين، يتّضح أن مشكل التسمية والنعت أقل خطورة مما يتصورونه. يطمئن المؤرخ لما يقول لأنه يعلم أنه يستعمل مفاهيم مشاعة موروثة. هناك بالطبع حالات أقل وضوحاً، كنعت المدرسة السفسطائية اليونانية بعهد التنوير، أو القرن الرابع الهجري بأنه عصر النهضة الإسلامية، لكن الطابع المجازي في هذين النعتين واضح.

يختلف الأمر عندما ننتقل إلى التاريخ المكتوب انطلاقاً من الوثائق المادية. يوجد اشكال في مفهوم الثورة النيوليتية أو فن العهد الحجري أو النظام المصرفي في مصر الفرعونية. ينطلق الباحث هنا من وثيقة لا يجد فيها مفاهيم عامة، وإذا ظن أنها موجودة فيها، فإنه لا يتحقق عادة من مدى وعمق مدلولها، فتكون بالنسبة إليه غير مفهومة. يضطرّ إلى استعمالات مجازية فيقول مثلاً: **المكس** ضريبة غير مباشرة، **المارك**[1] ملكية مشاعة... إلخ. يتوسع في الاستعمال ويتكلم عن ثورة، إصلاح، ردّة، قومية، بيروقراطية، دولة، كنيسة... المؤرخ يعلم والقارىء يعلم أن هذه المفاهيم مقاربات ليس إلاّ.

ليس المشكل: هل يستعمل المؤرخ أم لا مفاهيم جامعة، بقدر ما هو: هل يمكن أن يكتب تاريخاً مفهوماً دون اللجوء إلى مفاهيم عامة؟ هل يستطيع مؤرخ مصر الفرعونية أن يفارق ولو قليلاً العرض اللغوي دون أن يستعمل بكثرة مفاهيم كالدولة والطبقة والإدارة والإمبريالية والوعي القومي والانضباط والولاء، إلخ. وحتى التاريخ الذي كتب أصلاً بمفاهيم عامة خاصة به، فإنه يواجه المشكل نفسه وإن في شكل آخر. كُتب التاريخ الإسلامي بمفاهيم عربية إسلامية مثل الخلافة والأمة والجهاد والعدل والعصبية والشرف والفتنة والعامّة والخاصّة والخراج والإقطاع، إلخ. هذه مفردات لا نزال نفهمها، أو نظن أننا نفهمها تلقائياً، لكن كلما أردنا ترجمتها إلى لغة واجهتنا صعوبة كبرى. نكتشف أن المدلولات المضمّنة فيها تبعد، قليلاً أو كثيراً، عما نتعارف عليه اليوم. وكما أن كلمة **عصبية** خاصة بقاموس ابن خلدون فإن كلمة **فِرْتو** خاصة بقاموس ماكيافللي[2].

يبدو واضحاً أن مسألة العنونة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التأويل [5.3.3]. سنخصص لها فصلاً مستقلاً، ونكتفي هنا بملاحظة تمهيدية. يتصور الابستمولوجي أن المؤرخ يقف أمام

---

(1) نوع من الملكية العقارية في البلاد الجرمانية. انظر فريدريش انغلز، **أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة**، ت. ف. (باريس 1954)، ص 271 إلى 285.

(2) من الصعب ترجمة القاموس السياسي المعاصر، الموروث عن تجربة الثورة الفرنسية، إلى القاموس العربي الموروث عن التجربة الإسلامية.

حوادث مبعثرة لا يجمعها جامع فعلي، سوى ما يخترعه هو من مفهوم مؤلّف. والغريب أن المؤرخ المحترف نفسه عندما يكتب في المنهجيات ويقصد التبسيط ينطلق من هذه الحالة الخيالية التي لا وجود لها في الغالب. في الواقع ينطلق المؤرخ وذهنه مفعم بالمفاهيم الجامعة المؤلّفة، يجدها في الوثائق ذاتها إذا تعلق الأمر بالتاريخ الحديث والمعاصر وخاصة في الموضوعات السياسية، أو يجدها مسبقة في ذهنه إذا تعلق الأمر بالقديم وما قبله. لا يمكن له أن يتقدم خطوة واحدة في فكّ ألغاز الوثيقة بدون مفاهيم عامّة. سيتكلم اضطراراً، في مستهل البحث، على الدولة الفرعونية والمجتمع الافريقي والقومية الفارسية والفيودالية الهندية وشيوعية الأنكا وديانة إنسان العهد الحجري . . إلخ، حتى قبل أن يطمئن إلى مدلول الوثيقة. بيد أن المهم ليس من أين ينطلق الباحث بل أين يتّجه، وهنا تفترق الطريقان: طريق المؤرخ وطريق الاجتماعي. كلاهما ينطلق حتماً من مفاهيم عامّة، وإلّا تعذر كل تمثل وفهم، لكن الأول يميل إلى التعيين والتخصيص في حين أن الثاني يتجه نحو التعميم. الدولة الفرعونية تزداد مع تقدم بحث المؤرخ فرعونيةً ومع تقدم بحث الاجتماعي **دولويةً**، أي تزداد تعميماً وتجريداً. يستعمل المؤرخ المفهوم الجامع وهمّه الدائم تقليص عموميته حتى عندما يكتب في التاريخ المقارن. يطلق اسماً على حادثة ويلتقي في تلك العملية مع الصحافي والأديب والقاضي . . إلخ، لكن ما يميزه عن غيره هو أنه يتجه منذ الإنطلاقة الأولى إلى تحديد الاسم.

5.2.1.3 إلى التعيين

يعود الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ إلى الإشكالية الأرسطية التقليدية وينقسمون إلى إسميين وواقعيين. يقول الفريق الأول إن المؤرخ يتعامل في النهاية مع أسماء فارغة. يتكلم عن شخص محدّد هو يوليوس قيصر مع أن هذا الشخص غير موجود في الواقع. الموجود هو توالي شخصيات مختلفة: الشاب المدلّل، زعيم الغوغاء، فاتح الغال، الامبراطور. . . إلخ. أما شخصية يوليوس قيصر فهي من إبداع المؤرخ الذي يعرف كل مراحل تكوينها، الشيء الذي لم يتحقق في ذهن يوليوس إلّا دقائق معدودات قبل اغتياله. كذا، يتكلم المؤرخ على معركة **واطرلو** مع أن ما حصل بالفعل هو عدة منازلات وصراعات دامية كما صورها لنا كبار الأدباء من ستندال إلى تولستُوي[1]. هذا الموقف ينتهي بالطبع إلى النسبية والعدمية. يجيب الفريق الثاني أن المفاهيم الجامعة لها أصل في الواقع. إذا كان يوليوس زعيم الغوغاء في روما لا يعرف شيئاً عن يوليوس الإمبراطور، فإن الثاني يعرف الأول والسيرة المتجانسة التي سيكتبهاابلورتارك يبدأ بكتابتها يوليوس نفسه. كذا، توحيد المبارزات والمجابهات الجزئية في معركة واحدة لها بداية ونهاية، لها أسباب وأهداف، وسائل ونتائج،

(1) مارو ص 166.

يتجلّى للجميع مع غروب الشمس على أرض المعركة[1]. إن الأعمال البشرية، رغم أنها مبعثرة ومتناقضة، تتوحد تدريجياً في قوالب قارة نسبياً، وهذا ما يجعل التصميم والتخطيط ممكناً. إن الإنسان يتفاهم مع غيره ويتعاون معه على تحقيق هدف واحد. كل فرد يتذكر أفعاله وأفعال غيره ويدخل الكل في نسق، وهو قبل كل هذا عضو في جماعة (أسرة، قبيلة، حزب، حرفة، عصابة. . .) يتوحد السلوك مع تكرار نفس الأفعال فتتكون تقاليد وعادات. فهذه الحركة التوحيدية، الطبيعية والمستقلة عن إرادة كل فرد فرد، هي منبت ومعدن المفاهيم الجامعة. صحيح أن بعض تلك المفاهيم تتجمّد في أصنام فنقول مثلاً إن الثورة تنطق والحرب لا ترحم والوطن يغفر والحرية تبدع والرأسمالية تنتج والشيوعية تسعد. . إلخ، لكن هذا التشخيص المفرط الذي يزوّد المفهوم بإرادة وعقل وشعور. . . لا يلزمنا بالذهاب إلى حدّ التفريط واعتبار أن المفهوم الجامع مجرد خيال لا أصل له في الواقع.

طال هذا النقاش بدون فائدة. تاه في دروبه الفلاسفة ومعهم بعض المؤرخين الذين كتبوا في المنهجيات لأن الجميع لم يميز بما فيه الكفاية بين أنواع المفاهيم الجامعة، بل تناسى في هذه النقطة بالذات قواعد المنهج التاريخي. تقدّم لنا أمثلة، لكن قليلة جدّاً وغير منوعة فلا تفي بالغرض إذ لا تبدي التفاوت في مستويات التجريد.

هناك أيام العرب وأيام الثورة الفرنسية. هل تدل وحدة الاسم على وحدة المفهوم؟ هل توجد فائدة في البحث عمّا يجمع بينها، عن قوامها المشترك؟ وإذا قبلنا الاقتراح هل يساير منحى المؤرخ؟ خرج العرب من الجزيرة بعد الإسلام وفتحوا أراضي واسعة، خرج قبلهم قبائل الجرمان من غاباتهم المظلمة واكتسحوا الامبراطورية الرومانية، وخرج بعدهم من قفار آسيا الوسطى قبائل الترك والمغول وسلبوا السلطة من المسلمين والبيزنطيين. . يقول البعض: هذه حملات توسعية، الاسم واحد والمفهوم واحد، لندرس من خلال هذه الحملات «الامبريالية في التاريخ»، هل هذا العمل مشروع في نظر المؤرخ؟ من الواضح أن المهم ليس استعمال المفاهيم الجامعة بل كيف استعمالها ولأية غاية. لا يتحتم على المؤرخ أن يفصل في قضية الاسمية والواقعية. المهم بالنسبة للمؤرخ هو كيف يتوصل إلى المفاهيم الجامعة، كيف يتناولها، في أي مستوى من التعميم والتجريد. لا يتساوى مفهوم اليوم ومفهوم الامبريالية تجريداً وتعميماً. قد نقبل الثاني ونرفض الأول وقد نرفض الاثنين ونقبل مفهوماً ثالثاً إذا بدا لنا مفيداً وجاء طبيعياً في سياق البحث. أن يتكلم المؤرخ على معركة صفّين وسياسة معاوية وحزب القرّاء شيء؛ أن يتكلم على قومية ملوك الحيرة واشتراكية علي وبورجوازية

---

(1) يقول تولستوي إن التخطيط لا ينفع في الحرب، ولكن يلح على أن كوتوزوف، القائد الروسي، كان وحده على حق، عندما أعلن في نهاية معركة بورودينو أنها كانت انتصاراً لروسيا وهزيمة لنابوليون!!

قريش وعلمانية أخوان الصفا شيء ثان؛ أن يكتب عن المدينة، الحرية، العبقرية، الأنوثة، شيء ثالث؛ وأن يكتب عن التناقض، العنف، الإثار، الرغبة شيء رابع.. هذه كلها مفاهيم جامعة لكن على مستويات جد مختلفة من التعميم. ليس استعمالها دائماً مشروعاً ولا حتى وارداً في خطة بحث المؤرخ المحترف. لا يكفي أن نقول مع وولش (ص 142) إنها تنتمي كلها من الوجهة المنطقة إلى ما أسماه هيغل بالعام المشخص[1]، لا بدّ أن نتعمق في التحليل ونميز بين أشكاله وأنواعه، أي بين مستويات التعميم والتشخيص.

5.1.2.4 الوطنية المغربية كمثال [2]

نعت الفرنسيون المظاهرات التي عمّت المدن المغربية سنة 1934 ثم سنة 1937 بأنها وطنية، لكن ما القول في حركة بو حمارة، دعوة محمد الكتاني، أعمال الريسوني، خروج عبد الحفيظ على أخيه عبد العزيز، بل في اصلاحات الحسن الأول ومحمد الرابع، هل يجوز أن نجمع كل هذه الحوادث تحت عنوان واحد هو الوطنية المغربية؟ كان مغاربة القرن الماضي، وعلى رأسهم الشخصيات المذكورة، يدعون إلى الجهاد وإنقاذ الإسلام من رجس الكفر، كانوا يريدون رفع شأن المسلمين وإصلاح أحوالهم. هذه هي المفاهيم الجامعة المضّمنة في الوثائق المعاصرة للأحداث، هل يحق لنا أن نبدّلها بمفهوم جامع آخر، أعم وأشمل، هو مفهوم الوطنية؟ هذا المفهوم غير موجود في الوثائق الأولى، ولكنه موجود في وثائق لاحقة، توظف السابقة، وهي التي كتبها زعماء مظاهرات 34 و 37. نحن أمام مفهومين جامعين: الجهاد والوطنية. هل نقدم الأول على الثاني ولماذا؟ إذا قيل لأنه بلدي أصيل وليس دخيلاً فالقول نفسه يتضمن مفهوم الوطنية. يطرح الابستمولوجيون المسألة على هذا الشكل فلا يجدون لها حلاً.

لنعود إلى الممارسة الفعلية.

عندما شرعت في قراءة وثائق القرن التاسع عشر كنت لا أرى فرقاً بين الجهاد والوطنية. كلما صادفت الكلمة فهمت منها تلقائياً الدفاع عن حوزة الوطن أو كما قال علال الفاسي فيما بعد الحفاظ على الدار والإيمان، لأن لقائي مع تلك الوثائق لم يكن أول لقاء. كنت قد سمعت وقرأت عنها منذ نعومة أظفاري، والبحث الذي قررت القيام به كان في الواقع يدخل ضمن عملية جماعية هي بالضبط بناء وعي وطني مغربي. لم أبدأ أشعر بالفرق إلا بعد أن طالت معاشرتي

---

(1) العام المشخص عند هيغل هو أولاً المسيح (الآلة الذي تجسد في بشر) وثانياً نابوليون (روح العصر الملخص في بطل).

(2) انظر: للمؤلف دراسات أولية من تاريخ المغرب (بالفرنسية)، 1992.

لتلك الوثائق [1]. بدأت بفهم **المخزن** في ضوء مفهوم الدولة المعاصرة (وما كنت أستطيع أن أتحاشى ذلك)، **والعامّة** في ضوء الجماهير، **والخاصة** في ضوء النخبة **والشرف** في ضوء النبل، **والحرفة** في ضوء النقابة، **والزاوية** في ضوء الحزب السياسي ولم أتمكن من إدراك المميزات إلا بعد معايشة طويلة لشواهد الماضي نتج عنها بالتدرج إفراغ الذهن من المفاهيم الجامعة الأولية. يقال إن الشواهد صامتة، وإنها لا تتكلم بنفسها، وهذا بديهي، إلا أنها تعيد تركيب ذهنية المؤرخ الذي سيكون لسانها الناطق. لا أحد ـ القاضي، المحامي، الوكيل ـ يخرج من المحكمة كما دخل إليها. والتطور الطبيعي نفسه هو الذي دفعني إلى إدخال عدة تمييزات وإلى التفريق من جهة بين الحركة الإصلاحية ـ الجهادية السابقة للاحتلال الفرنسي والحركة التثقيفية ـ السياسية التي واكبت الاحتلال، ومن جهة ثانية بين الحركتين معاً والوطنية الأوروبية التي كانت أصل المفهوم الجامع.

هذه العملية المزدوجة ـ تجريد المؤرخ وتعيين المفهوم الجامع ـ هو مؤدّى البحث والاستقصاء. ميشله، أول من استعمل مفهوم **النهضة** إذ قال عنه إنه منطق العصر المحدّد **بالقرن 16** الميلادي، والذي ألف بحوثاً عن الساحرة عن المرأة، عن الشعب بل عن **الجبل** وعن **البحر**، هو نفسه القائل: المؤرخ هو من يخصّص ثم يخصّص. نفتح كتاباً عن **التاريخ القديم** [2] ونجد فيه مفاهيم جامعة مثل الحرية والفردانية والعملة والمصرف والبيروقراطية والإمبريالية والوعي القومي.. إلخ، فنحسّ بنوع من الامتعاض لأنها من النوع الذي تعودنا أن نجده بأقلام الاجتماعيين لا المؤرخين، ولأننا نتساءل باستمرار: أي فرق بين هذا التاريخ القديم والتاريخ الوسيط أو الحديث؟ أو لسنا في عالم لا توقيتي، سرمدي، تختلط فيه كل الأزمنة؟ أوَ لسنا خارج التاريخ؟ ثم نتذكر أن المؤلَّف هو فعلاً **مؤلف** بالمعنى الاشتقاقي، أي **مألفة**، تدخل في سلسلة تهدف إلى مسح تاريخ الإنسانية العام. فنقول: هذا أسلوب ربما فرضه الناشر ليكون الكتاب مفهوماً لدى عموم القراء. لكن ما نقبله في الملخصات، لا نقبله في المباحث التخصصية (المونوغرافيات)، لأن المبحثة هي تعريفاً وصف الفوارق، أمّا المعالم المشتركة فهي مضمنة في الاشكالية ذاتها. الإدارة في قرطاج الرومانية مبحثة في المميزات، أما العموميات فهي داخلة في مفهوم الإدارة أولاً ومفهوم الإدارة الرومانية ثانياً.

---

(1) هناك تزامن بين عمليتين: بقدر ما يتجرد المؤرخ من الأفكار الموروثة، من المفاهيم العامة التي تكون ثقافته، بقدر ما يتفهم ألغاز الوثائق التاريخية ويدرك خصائصها. تجريد المؤرخ يقضي على تجريد المفاهيم التي يستعملها.

(2) أندره أيمار وأوبوابيه/ **التاريخ القديم** (باريس)1985.

5.2.1.5 الأبعاد الثلاثة

يقول ديفيد هيوم: «إن الإخباري أو المؤرخ، عندما يكتب تاريخ أوروبا في قرن ما، يتأثر حتماً بعلاقة الجوار المكاني والزماني. كل الحوادث الواقعة في تلك البقعة من المعمور، أثناء تلك الفترة، تدخل في نطاق بحثه، مع أنها، من منظور آخر، مستقلة بعضها عن بعض...»[1]. يطبق هيوم في ميدان التاريخ نظريته في السببية، وهذا هو أصل التشكك في وحدة الوقائع والقول باسمية أو اصطناعية عمل المؤرخ. لا أحد يستطيع أن ينفي أن هذا الأخير يوحد في ذهنه ما ليس موحداً في الواقع، لكن هل هذه العملية اعتباطية إلى الحدّ الذي يصوره لنا هيوم؟ هل المؤرخ فعلاً رجل حرّ مستقل لا يربطه شيء بالوثائق، يفعل بها ويفهم منها ما يشاء. قد يرى المؤرخ نفسه على هذه الصورة، وهيوم صاحب مؤلفات تاريخية لا يستهان بها. إلا أن الأمر المهمّ في المسألة هو: متى يقوم بهذا الاجتهاد؟ ماذا يسبق مرحلة التأليف بمعنى التركيب والتوحيد وماذا ينتج عنها؟ كما قلنا سابقاً، هو وصلة. عمله مسبوق بأعمال مماثلة تسعى إلى تأليف، وهذا التأليف ممثل في المفاهيم الجامعة التي يستعملها بداهة الباحث في بداية بحثه. ثم في وقت لاحق يقف الموقف الذي وصفه هيوم ليوحّد الأحداث، أي المعلومات المستخرجة من الشواهد، من جديد. التوحيد الثاني غير الأول لأنه يهدف بالأساس إلى التمييز والتخصيص. نقول إذاً إن عملية التوحيد القسري أو الاصطناعي التي يقوم بها المؤرخ ليست تلك التي مثّل بها هيوم. إن تجميع الأحداث الواقعة في أوروبا مدة قرن عمل يقوم به السياسي ويفرضه فرضاً على المؤرخ. تتجلّى الوحدة عندما يقارن المرء، أثناء الحرب وأثناء السلم، بين معاملة الأوروبي للأوروبي ومعاملته لغير الأوروبي. كما أن الذهبي، عندما يقرر كتابة تاريخ دول الإسلام، فإنه ينطلق من مفهوم دار الإسلام الذي هو من مسلمات الفقهاء والسلاطين وأمراء الحرب.

تنتهي حرب شاركت فيها معظم دول أوروبا سنة 1815 ويجتمع مندوبو الدول المتحاربة في فيينا. فيحس الجميع أن الفترة التي بدأت سنة 1789 قد انتهت. وعندما تنشب الحرب الكونية الأولى يشعر الناس أن القرن الذي افتتح بمؤتمر فيينا قد اختتم. توحيد الأحداث في إطار زماني وفي إطار جغرافي ليس عملاً يختص به المؤرخ، يسبقه إليه السياسي والقاضي والصحافي وحتى الرجل العادي، ولا هو أهم عمل يقوم به المؤرخ. إذا انحصر همّه فيه اعتبر مجرد أخباري. انتهت الحرب الكونية الثانية سنة 1945 وتوحدت أوروبا الشرقية في مجموعة نظمت نفسها حسب التعاليم الماركسية اللينينية ثم انهارت المجموعة فانتهى بانتهيارها عهد متميز. لكن إلى حدّ الآن لم يبدأ عمل المؤرخ لأنه لم يظهر بعد مفهوم شامل يمكن أن

(1) م.س. ص 61.

يستعمل كعنوان لتلك الفترة في حياة أوروبا الشرقية. والمفهوم المطلوب هو في مستوى دلالي معيّن، مستوى مفهوم النهضة مثلاً. يقال إن فولتير ختم العهد الوسيط وفتح العهد الحديث بتركيزه على سقوط القسطنطينية سنة 1453. إلاّ أن التحديد الزماني لم يكن كافياً ولم يتضح مفهوم النهضة بكل مميزاته إلاّ عندما كتب ميشله سنة 1855: «يمتدّ القرن السادس عشر من كولومبس إلى كوبرنيكس ومن كوبرنيكس إلى غليليو، من اكتشاف الأرض إلى السماء، عندما اكتشف الإنسان نفسه مجدداً». الوحدة الاعتباطية التي يتكلم عليها هيوم والناشئة عن الامتداد الجغرافي والتواصل الزماني هي من غير عمل المؤرخ الحق. الوحدة التي يقول بها هي تلك التي تلتقي فيها الأبعاد الثلاثة: المكان، الزمان والمدلول وهي التي تصبح عنواناً. النهضة، التنوير، الرومانسية، الثورة الصناعية، الاشتراكية، الاستعمار... إلخ، هذه مفاهيم /جامعة/مؤلّفة، ليست مركبة بدون قواعد، حسب التساكن والتزامن فقط. تؤلف بين أحداث مختلفة، لكنها في الوقت نفسه مخصصة جغرافياً وزمانياً ومدلولياً، وهي بالتالي أقل تجريداً من مفاهيم العلوم الاجتماعية وكذلك من مفاهيم علوم الطبيعة أو المنطق. وأهم من التخصيص الضمني التخصيص في الاستعمال. يميل المؤرخ بطبعه إلى الكلام على نشأة ومراحل الثورة الصناعية في قطالونيا، وفي العنوان نفسه إشارة إلى مدى الاستعمال المجازي وإلى أفق الدراسة المقترحة. لننظر في العناوين التالية:

- الثورة الصناعية في انجلترا: المفهوم هنا مطابق لظروف نشأته لأنه تكوّن أصلاً بناء على دراسة تلك الظروف وبعد عملية تنقية وتجريد.

- الثورة الصناعية في البيمون أيام كافور: ننتظر من البحث إظهار فوارق تعود إلى اختلاف الزمان والمكان وبالتالي إلى اختلاف طفيف في المفهوم نفسه. فيكون في العنوان قدر من المجاز.

- الثورة الصناعية في مصر أيام محمد علي باشا: لا نكتفي هنا باظهار الفوارق بل نطالب بتبرير استعمال المفهوم بإبداء العوامل المشتركة بين الثورة الصناعية الأصلية وبين إصلاحات محمد علي، وإذا أخفق الباحث في إظهار تلك العوامل فنعتبر أن العنوان خطأ وأن الدراسة فارغة من كل معنى.

- الثورة الصناعية في العهد الحجري: لا ننتظر هنا أي شيء مضبوط لأن المجاز واضح.

5.2.1.6 العنوان حكم

البحث التاريخي كما يفهم اليوم عمل يدخل في مشروع جماعي وليس، عكس ما

يتبادر للذهن، عملاً يقوم به فرد مستقل يتعامل بكل حرية مع أحداث مبعثرة مسجلة في وثائق مفرقة غير متجانسة. لا يتجه التقصّي من الخاص إلى العام (مرحلة التألفة) ولا من العام إلى الخاص (مرحلة النقد والتفكيك)، بل هو عبارة عن حركة دورانية تنطلق من مفهوم جامع موروث محدد إلى مفهوم أكثر تحديداً، ودائماً حسب الأبعاد الثلاثة، المكاني والزماني والمدلولي. لا يضرّ المؤرخ أن يبدأ بالمجاز ولو كان بعيداً، المهمّ هو أن ينتهي إلى التعيين. المجاز المفترض هو وسيلته الوحيدة للفهم والتفهيم، للتمثل والتبليغ. والتعيين هو حكم بمعنيين (2): بمعنى حكم الشيء (هذا الحادث فتنة) أي نسبة الخاص إلى العام، وبمعنى الحكم على الشيء (هذه الفتنة وقعت في ظروف كذا وكذا) أي نسبة العام إلى الخاص. وكما سنرى فيما بعد، يحمل العنوان علته في ذاته. ما يبدو تعليلاً هو شرح وايضاح لحكم مضمّن في العنوان. ما يعتبر اسماً مفرداً هو في الحقيقة جملة ملخصة في كلمة.

الباب الثاني

5.2.2 التوطين

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.

ابن خلدون

5.2.2.1 من السماء إلى الأرض

نعني بالتوطين [1] تحديد مكان الحادث، الجواب عن السؤال: أين؟. أين نشأ الإسلام؟ الجواب هو تحديد وطن الإسلام، والحدث هنا هو بالتأكيد نشأة الإسلام، لا مفهوم الإسلام عامّةً لأن الإسلام كدين وحضارة وسلوك وفن.. إلخ، انتشر في أماكن عدة. هذا المثل البسيط ينبّهنا إلى أنِ المسألة ليست سهلة.

إن فكرة اقتران حدث ما بموقع في الكون من مسلمات علم التنجيم. يحدد المنجمون الزمان بموقع معين في السماء [5.2.3]، ثم يربطونه بموقع على وجه الأرض. ورث هذه المسلمة الاخباريون وبعدهم المؤرخون. فأصبح تقليداً راسخاً لديهم أن يثبتوا تلك المسلمة في مستهل مؤلفاتهم دون أن يعلّلوا، وربما دون أن يدركوا، السرّ في إيرادها، وبما أنها لا توظف لاحقاً لأي غرض توضيحي أو تفسيري فتبدو وكأنها مقحمة

(1) هيغونة، «الجيو - تاريخ» ضمن ت.م. ص 68 إلى 88. م.ج.، ملحق 1 ص 659 وما بعدها.

في الموضوع. كبار المؤرخين وحدهم، أصحاب النظر والتحقيق، يفصلونها عن أصلها التنجيمي ويستغلونها بهدف استدلالي. ثوقديد مثلاً، قبل أن يدخل في صلب موضوعه الذي هو حرب البيلوبونيز، يحلل علاقة أثينا بالبحر والتجارة واعتماد اسبارطه على الأرض والفلاحة، ثم لا يفتأ يذكرنا فيما بعد أن المواجهة لم تكن فقط بين مدينتين أو حلفين أو نظامين سياسيين، بل كانت أيضاً بين نوعين متميزين من الإنتاج ونمط العيش والتربية، وبالتالي بين نظرتين إلى الحرب والسلم.

تطور التأليف التاريخي فانفصلت علاقة الحدث بالموقع عن جذورها التنجيمية، عن تأثير الأجرام العلوية، لتتمحور حول تأثير البيئة. ويرجع الفضل في ذلك للأطباء [الحكماء]. لاحظ الفلاسفة الطبيعيون في عهد مبكر، بعد الرعاة والفلاحين والسيّاح المتجولين، أن كل أسرة نباتية توجد في رقعة محدودة من الأرض، وكذا كل أسرة حيوانية: لكل من النخل والزيتون والعنب وطن، ولكل من الفَرَس والجمل والبقر وطن، والإنسان، الذي يعيش مع وعلى الحيوان الذي يعيش بدوره على النبات، لا بدّ أن يتأثر بكل ما يحيط به في المنطقة التي يعيش فيها. هذا استنتاج منطقي تقوّيه الملاحظة. يتأثر الإنسان، في جسمه وذهنه، بالوطن الذي يقطن فيه، ومشاريعه، عندما يتصورها أول مرة وعندما ينفّذها، تتأثر حتماً بما يحيط بها. كما أن تلك المشاريع، بعد إنجازها، تترك آثاراً ثابتة في الرقعة الأرضية التي أنجزت فيها. العلاقات بين البيئة الطبيعية والإنسان مزدوجة: من جهة بين البيئة والإنسان (خَلقاً وخُلقاً)، ومن جهة بين البيئة والحوادث، ومن لم يدرك هذا التميز يسقط في خطأ كبير نتعرض له فيما بعد.

نسوق مقتطفات من مقدمة ابن خلدون تدلّ على تجاوز الفكرة نطاق الأخلاق إلى مجال الاقتصاد والثقافة. يعرض المؤلف أولاً لأثر الهواء في أخلاق البشر ويمثل على ذلك بالاختلاف المشهود بين سكان مصر ومدينة فاس (ص 149)، ثم يخصّص فصلاً لتفاوت أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم (ص 151)، ثم يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش». (ص 210). ويذهب بعيداً في هذا الاتجاه حيث يؤكّد: «وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، وكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة». (ص 146)[1]. الواقع أن ابن خلدون

(1) قارن مع المسعودي: «الهواء وأثره في الإنسان». المروج، ج II ص 231.

يسير على نهج مطروق في التأليف العربي الإسلامي ومعلوم أن جان بودان، الذي أولى المسألة أهمية كبرى في كتابه **منهجية التاريخ**، أثنى على ذلك التأليف في شخص حسن الوزان (**ليدون الافريقي**) بسبب وصفه الدقيق لأحوال افريقيا ومزجه أوصاف الأماكن بأخبار الحوادث فاطلق عليه اسم **جيو - مؤرخ** (ص 64). ومعلوم كذلك أن مونتسكيو تأثر كثيراً ببودان، فلا غرابة إذا لاحظنا تشابهاً كبيراً بين تحليلاته وتحليلات ابن خلدون.

منذ بداية تدوين التاريخ والاحساس قوي إذاً بأنه لا يمكن فصل الوقائع عن مواطنها، الخبر يشير في آن إلى الإنسان وإلى موطنه، بيد أنه لابس المسألة شيء من الغموض بعد القرن الثامن عشر من جراء ازدهار العلوم الطبيعية وتأثيرها على بعض المؤرخين حتى ذهبوا إلى القول إن الموقع يحتم حدوث وقائع معينة (نظرية الحتمية الجغرافية، أو سلطة العامل الجغرافي في التاريخ)، فوقعت ردّة عنيفة ضد هذا الاتجاه لدى المؤرخين[1].

5.2.2.2 الانحراف الجغرافي

تبلور الانحراف المذكور داخل مدرستين، كلتاهما متجذرة في كتابات بودان ومونتسكيو. الأولى ألمانية وتكونت على مراحل، في إطار الإدارة وإحصاءاتها المنتظمة أولاً. فكما أن الجغرافية الإسلامية ازدهرت بسبب متطلبات الخلافة عندما كانت الحاجة ماسّة إلى معْرفة أحوال الممالك والمسالك لأغراض جبائية، حربية، مذهبية، سياسية، كذلك عكف الألمان، بدافع قومي، على وصف كل إمارة، صغيرة أو كبيرة، تنتمي إلى الامبراطورية الجرمانية لمقارنة هذه مع الدول الأوروبية المنافسة لها. في مرحلة ثانية ازدهرت الطبيعيات الوصفية وتحول العالم إلى سائح يتجول عبر القارات ليصف بدقة وأمانة مواطن النباتات والحيوانات وضمنها الأجناس البشرية. فذاع صيت الكسندر فون همبولت (المتوفّى سنة 1859) وكارل ريتّر (المتوفّى كذلك سنة 1859)، وتكونت **الانثروبو - جغرافيا** على يد فريدريش **راتزل** (المتوفّى سنة 1904)، واقترح العالم ارنست **هايكل** سنة 1866 أن يسمي **أكولوجيا** العلم الذي يدرس العلاقات بين كل حي والمحيط الذي يعيش فيه. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، بعد أن توحدت ألمانيا وأصبحت دولة غنية ومتقدمة تتطلع إلى أن تكون قوة عالمية، تخصص البعض فيما سمي **بالجيو - سياسة**، أي العلم الذي يرمي إلى اكتشاف القوانين التي تتحكم في تكوين الأمم والدول، في إرساء الحدود وتحديد علاقات التعاون أو التنافس بينها.

---

(1) ففر (1922) ص 314 إلى 355.

أما المدرسة الفرنسية فإنها حافظت على تراثها القومي ولقد نبّهنا إلى أن هذا التراث هو أساس وضعانية تين ورينان. عندما كتب الأول مؤلفه الشهير عن الآداب الانجليزية (1856 إلى 1863) فإنه ألحّ على موقع انجلترا كجزيرة مفصولة عن أوروبا ومتجهة نحو التجارة البعيدة، وقبل أن يكتب الثاني **حياة المسيح** (1863) فإنه ذهب إلى بلاد الشام، وزار طويلاً فلسطين، ليتشبّع «بروح المكان». ثم تأسست سوسيولوجيا أميل دوركهيم تحت راية الرائدين، مونتسكيو وكونت، وكان الاهتمام بالمحيط الجغرافي من أبرز ملامحها، في دراستها **للمورفولوجيا الاجتماعية**. لكن هذا الانتاج، رغم أهميته، يمكن اعتباره، بالنسبة لما نحن بصدده، عملاً تمهيدياً إذ المدرسة الجغرافية الفرنسية التي اكتسبت شهرة عالمية في بداية هذا القرن اقترنت باسم فيدال دي لابلاش المتوفّى سنة 1918[1]. تأثر بالمؤلفات الألمانية، لا شك في ذلك، إلا أن ميزته الكبرى أنه لم يكن صحافياً أو عالم طبيعة، بل كان مؤرخاً في تكوينه الأصلي. فرأى الجغرافيا من منظور التاريخ، وهذا ما دفعه إلى إدخال شيء من التكافؤ والجدلية في ميدان غلب فيه، تحت تأثير الألمان، المنحى العلمي الطبيعي وما يواكبه عادة من البحث على السبب الواحد ومن إيمان بحتمية المؤثرات[2].

قلنا إن هذا المنحى لم ينشأ في القرن الماضي، بل نجده مثلاً عند ابن خلدون. لذا، نرى الدارسين العرب ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يفاخر بالخلدونية كنظرية علمية نقدية موضوعية والثاني يفنّدها بسبب استغلالها من جانب كتاب عهد الاستعمار، لأن هؤلاء وجدوا فيها أحكاماً كثيرة تبرّر تصرفاتهم وسياساتهم. الفريقان متّفقان إذاً على أن ابن خلدون يميل فعلاً إلى الإيمان بحتمية العامل الجغرافي وأن التاريخ العربي خاضع في مجمله لتأثير البيئة التي نشأ وتطور فيها. نعود مؤقتاً إلى قضية الاستشراق [4.5] لنقول إن المؤرخين الغربيين الأولين الذين كتبوا حول تاريخ الإسلام، شرقه أو غربه، كانوا متأثرين بالمدرسة الألمانية[3]. بمجرد ما صدرت أول ترجمة **للمقدمة** في أواسط القرن الماضي قال الغربيون: لم يكتب ابن خلدون تاريخ العرب والبربر والعجم بقدر ما

---

(1) ففر (1922) ص 73 وما بعدها و (1965) ص 376 وما بعدها.

(2) نلاحظ هنا نوعاً من التكافؤ الجدلي. في ألمانيا حيث كانت المدرسة الجغرافية حتمية الاتجاه نشأت سوسيولوجيا نسبانية (ماكس فيبر)، وفي فرنسا حيث كانت سوسيولوجيا دوركهيم حتمية الاتجاه نشأت مدرسة جغرافية احتمالية تقول بالتأثير المتبادل بين الإنسان والبيئة، بمعنى أن البيئة تزود الإنسان بعدة ممكنات والإنسان هو الذي يحقق باختياره واحدة منها.

(3) لا ننسَ أن غوتيه، صاحب **القرون الغامضة في تاريخ شمال افريقيا** (1936)، كان أستاذ جغرافيا في جامعة الجزائر وقرأ ابن خلدون في ضوء النظريات الألمانية.

كتب عن دور البدو، الايجابي والسلبي، في مسيرة التاريخ. ظهرت نفس الفكرة في عبارات مختلفة، منها أن الحضارة العربية تجسيد تاريخي لمفهوم عام هو الثقافة البدوية أو أن الإسلام تجسيد لثقافة الفيفاء.. هذه استنتاجات تناقض عقيدة المسلمين وتصطدم مع ميول وأحاسيس عرب المدن حملة الثقافة العربية. من هنا نشأ عندهم اشمئزاز تلقائي إزاء كل إشارة، ولو خفيفة، إلى آثار البيئة في الآداب أو الفكر أو العقيدة، بل كان لهذا الاشمئزاز أثره السلبي على الدراسات التاريخية إذ أصبح الباحث العربي الإسلامي يكتفي بالكلام على الظروف عامّة، إذا اضطر إلى ذلك، متحاشياً كل تفصيل وإفصاح. أهملت المسألة حتى عادت لا تفهم على وجهها الصحيح [1].

إن مسألة تأثير العامل الجغرافي لا تهم المؤرخ بالدرجة التي تهم بها الجغرافي أو العالم الاجتماعي، ما يهمه أولاً وأخيراً هو تعريف الحادث. هذا التعريف لا يتمّ أبداً بدون توطين، لكن مسألة التوطين، بالنسبة للمؤرخ، دائماً محددة معينة ولا تكتسي أبداً صفة العموم. ونذكر أن ابن خلدون ليس مؤرخاً في مقدمته بل في تاريخه (كيفما حكمنا على قيمة ذلك التاريخ)، وهو نفسه يقول في مقدمة المقدمة، أي فيما هو مشترك بين المؤلَّفين: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». (ص 7)، عبارة تكاد تطابق حرفياً ما انتهى به لوسين فيفر ملاحظاته حول منهجية فيدال: «يجب عدم التلاعب بمفاهيم غامضة فضفاضة مثل الأرض والطقس، والانكباب بصبر وأناة على تحليلات محددة وجزئية». (ص 24) مؤكداً في مكان آخر: «بدو، حضر، رعي، فلاحة...، هذه كلمات عاطلة من كل مفهوم واضح». (ص 353).

5.2.2.3 الوطن مفهوم مؤرخ

عوض أن ينطلق المؤرخ من كلمات فضفاضة، مثل التي ذكرت قبل قليل، الأفضل له، إن وعى فعلاً منحى صناعته، أن ينطلق من الحادثة/ الشاهدة، إذ لا يمكن التمييز بينهما. الشاهدة، طبيعية كانت أو بشرية، مادية أو ذهنية، منحوتة أو مرقومة... الخ، دائماً موطنة بما أنها توجد في مكان ما. المشكل المطروح هو التحقق من أن ذلك المكان هو الموطن الأصلي. ويتجلّى في الحال أن التوطين يأتي في نهاية، لا في بداية، البحث ويبقى دائماً موضع تساؤل ككل أمر متعلق بالشاهدة.

نقرأ في الوثائق عبارة جزيرة الأندلس؛ جغرافياً الخطأ واضح لكن تاريخياً المعلومة محققة. إذاً تحديد المكان في هذه المسألة هو بالضبط الكشف عن معنى العبارة عند القدامى الذين كانوا يستعملونها بداهةً ولا يرون فيها أي تناقض. يكفي أن نضع أمام

---

(1) يبدو أن هذا هو السرّ في عدم الارتياح إلى كثير من دراسات طه حسين المتأثر بالوضعانية الفرنسية.

أعيننا خارطة الإدريسي وأن نتذكر أن الحوادث المروية عند ابن خلدون كانت تقع في إطارها وليس في غيرها، لندرك في الحال أنه لا معنى أن نتابع راوية ابن خلدون على الخرائط الحديثة، لأننا بذلك نغير مضمون كل حادثة. إذا قرأنا أخبار ما حدث في مدينة فاس أثناء حكم أمير مريني، وتخيلناها في نطاق فاس الحالية فإننا نعطي ضمنياً لأبطالها، من تجار وصناع وقضاة وأمراء جيش. . إلخ، آفاقاً ومعابر ومنافذ غير التي عملوا في ظلها، أي إننا نعطيهم قدراً من الاختيار لم يكونوا في الواقع يتوفرون عليه. عندما يقال لنا اتجه الأمير الفلاني شمالاً أو جنوباً، قصد الغرب أو الجوف. . ، فإننا نخطىء إذا فهمنا من الكلمات ما نفهمه منها اليوم بداهةً بدون تروٍّ. من الواضح كذلك أن بحر الظلمات لا يمثل الشيء نفسه في ذهن مغاربة القرن الثاني عشر الميلادي، لمّا كانت البصرة، ميناء فاس، تشبّه في حركتها ورواجها ببصرة العراق، وفي أذهان مغاربة القرن الخامس عشر الميلادي، لما احتل الايبريون كل شواطىء الأطلسي ومنعوهم من استغلاله اقتصادياً وتجارياً. لا يتعامل قارىء الوثائق المكتوبة مع مفردات الأندلس أو المغرب أو الغرب أو الحوز. . إلخ، كمفاهيم جغرافية قارة ومحددة، بل كمفاهيم تاريخية تتغير باستمرار، فيجب إعادة تعريفها في كل وثيقة وثيقة. ما أسميناه بالانحراف الجغرافي الذي أدّى إلى الإقناع بحتمية وأحادية تأثير المحيط الطبيعي، نتج أساساً عن خلط في ترتيب أوليات البحث التاريخي: فصل البعد المكاني عن البعد الزماني في الواقعة ـ الشاهدة، واعتبار المكان قاعدة قارة تتوالى عليها أحوال وأعراض هي الحوادث. في عين المؤرخ الناقد، الناظر في الآثار الباقية، ينحلّ المكان الواحد إلى أمكنة، كما ينحل الزمان الواحد إلى أزمنة، والمكان الذي يبحث فيه بمناسبة فحصه لمشاهدة ما هو تحقيق صورة من ضمن عدة صور محتملة، صورة تحدّد بتحديد الزمان. **التوطين**، أو التحديد المكاني، هو وجه من وجوه عملية واحدة هي تعريف الحدث.

قلنا إن أصحاب النظر من المؤرخين بحثوا عن الأسباب والعوامل الدائمة التأثير في التاريخ، فركنوا إلى مفهوم **الطبع** (اليونان والرومان بخاصة) وإلى مفهوم **المعاش** (ابن خلدون)، ففتحوا الطريق لشطط الجغرافيين. هناك جانب ثانٍ لمقالاتهم أهمل فيما بعد وتولّد مباشرة عن إهماله الشطط المذكور، جانب واضح عند ابن خلدون وعند جان بودان، وهو أن تحديد المكان وسيلة للنقد، معيار لتمحيص الأخبار، سابق على النقد بتعديل الرواة. ليس من الصدفة أن تكون غالبية الأمثلة التي يسوقها ابن خلدون لإظهار أغاليط الرواة ترتبط بالحرب والاقتصاد لأن دور المكان بديهي في الميدانين. أن يلتقي جيشان، قوام كل واحد منهما نصف مليون محارب حسب الإخباريين، أمر ممكن نظرياً، لكن إذا عدنا إلى مكان المعركة وعاينّاه ووجدنا أنه وهدة ضيقة مطوقة بتلول وعرة،

حكمنا بالامتناع دون النظر في أمانة المخبر، بل حكمنا من خلال خبره هذا بجهله وسذاجته. لم يكن هدف ابن خلدون الأول هو البحث في البداوة كنمط من أنماط العيش وشكل من أشكال العمران، مع أنه يحتمل جداً أنه يكون قد انتهى بتصور هذا السؤال وطرحه على نفسه، بقدر ما كان الحصول على معيار لتمحيص الأخبار، موقف أقرب إلى موقف القاضي منه إلى موقف الفيلسوف، بمعنى أنه لم ينظر في علاقة البيئة بالإنسان أو بالكائن الحي عامّةً مع إغفال دور اجتهاد المؤرخ الباحث، بل بحث في علاقة الأخبار بظرفها المكاني في منظور المؤرخ. الاختلاف واضح جلّي بين المسألتين. كذا، نرى جان بودان، وهو كابن خلدون رجل قانون متعود على تمحيص الشهادات، يطالب الناظر المتمعن في أخبار الماضي أن يتحقق من عدالة المخبر وأن يلتفت في الوقت نفسه إلى شواهد اللغة وإلى وصف الأماكن. لا يكفي، لكي يقبل الخبر، أن تقوم الحجة على أمانة وصدق المخبر، بل يجب، علاوة على ذلك، أن يشهد نقوله دليل من اللغة وأن يوافق ما يخبر به أوصاف المكان الذي يدعي أنه حدث فيه (الفصل 9).

5.2.2.4 نحو مفهوم المبحثة [المونوغرافيا]

حاول روّاد النقد التاريخي إدراك وسيلة برهانية يمحصون بها الخبر، حيث كان الخبر يمثل الوثيقة الرئيسية. بعد أن وسّعنا مفهوم الوثيقة إلى **الشاهدة**، كما دعانا إلى ذلك استعراض مراحل الكتابة التاريخية، أبدلنا تمحيص الخبر بتوطين الشاهدة، أي تحديد بعدها المكاني الذي هو وجه من وجوه تعريفها. واضح أن هذا لا يعني البتّة التنقيب على قوانين عامّة تربط مباشرة البيئة بالعوارض على المجتمع البشري.

وهكذا نرى كيف ينشأ ويتبلور مفهوم الوحدة البحثية أو المبحثة [المونوغرافيا] التي هي خبر أو حدث في منظور المؤرخ ومكان أو وطن في منظور الجغرافي [3.9.3]، ينطلق الأول من الحادثة ليحدّد وطنها في حين أن الثاني، حسب قواعد اختصاصه كما اتضحت خلال أوائل هذا القرن، ينطلق من الوحدة المكانية لينتهي إلى تحديد الملامح المكونة لها. على الرغم من التقارب الحاصل بين التخصصين، بخاصة في إطار المدرسة الفرنسية، لا يمكن القول إن كلمة مونوغرافيا تعني الشيء نفسه بالنسبة للمؤرخ وللجغرافي. ابتعد هذا الأخير عما كان يميّز من اعتدال وتوازن أعمال فيدال، وذلك بهدف التركيز على الطابع العلمي للدراسات الجغرافية، ممّا اضطرّ المؤرخين، وعلى رأسهم أقطاب مدرسة **الحوليات** في فرنسا، إلى التأكيد بإلحاح على أن أبسط مفهوم في علم الجغرافيا، **الجهة**، مفهوم تاريخي، وأن علم البيئة لا يمكن أن يكون سوى عبارة عصرية مما أسماه جان بودان **بالجيو- تاريخ**.

نستعمل هنا مفهوم المبحثة بمنظور المؤرخ. لا نعني بها منطقة محدّدة جغرافياً تتوالى عليها الأعراض والأحوال، فتتميز الثوابت عن المتغيرات وتبدو حتماً الأولى وكأنها أسباب أو على الأقل عوامل دفع وإسراع بالنسبة للثانية، بل نعني بها وحدة منسجمة ومحددة في آن لا يفصل بعدها المكاني عن الزماني وعن المدلولي. إذا قلنا: هذه مبحثة عن منطقة الغرب من بلاد المغرب، فلا نقصد بكلامنا هذا الغرب عبر التاريخ أو التاريخ كما عرفه الغرب، بل نقصد بالغرب مفهوماً، شاملاً ومتميزاً، تتضافر وتتكافأ في تحديده الأبعاد المادية والذهنية، الطبيعية والبشرية، الزمانية والمكانية، فهو بالتالي وطن وتراث ومدلول في الوقت نفسه. ولا يظنّ أحد أن المفهوم خاص بمدرسة واحدة بين مدارس التأليف، هي المدرسة الرومانسية [هردر، ميشله]، لأن مبحثة عن الجمل أو عن الجبل، في استعمال المؤرخ، تؤدّي المعنى نفسه.

وليست كل المباحث على الدرجة نفسها من التعميم والتجريد [5.2.1.5]: معركة وادي المخازن، الغَرب في عهد السعديين، المغرب الموحدي، الخلافة الفاطميّة، ديمقراطية أثينا، الفن المنحوت في غرب الصحراء.. إلخ. نرتقي من الحومة إلى المدينة وننحدر من الامبراطورية إلى الولاية.. يمكن أن نكتب مبحثة في أي موضوع يُحدد جغرافياً. نحن هنا ضمن عملية ذات حلقات متصلة، من جزئية الحدث إلى التأليف [5.4.2]، عملية تقود، نظرياً وليس بالضرورة، إلى تاريخ مكتوب حسب المفهوم [3.8.5].

المبحثة مفهوم أساسي، مرحلة حاسمة، لإبراز منطق ومنحى العمل الذي يقوم به المؤرخ المحترف؛ هي الوجه التطبيقي لضرورة التمييز والتعيين.

الباب الثالث

5.2.3 التوقيت

فالقرن في قوم نوح على مقدار أعمارهم وفي قوم موسى وعيسى وعاد وثمود على قدر أعمارهم

المقريزي

5.2.3.1 توضيح

تاريخ حدث ما، في الاستعمال العادي، هو الجواب على سؤال يتضمّن كلمة متى؟

متى قصفت البحرية الفرنسية مدينة **الصويرة**؟ يقول المؤرخ المغربي: يوم 19 رجب سنة 1260، ويقول الفرنسي: يوم 15 أغسطس 1844، ويقول الراوي المحلي: عام البونب. حدث واحد وثلاثة تواريخ أو أكثر. يقول أحد المتأخرين: التاريخ في اللغة هو تعريف الوقت وفي العرف والاصطلاح هو تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلق سواء كان قد مضى أو حاضراً أو سيأتي (روزنتال، ص 547). المهم في عين الباحث المتخصص هو تحديد **نقطة** معينة يبدأ معها التعديد. النقطة ـ الصفر عند المؤرخ المغربي هي هجرة الرسول، وعند المؤرخ الفرنسي هي رفع المسيح، وبالنسبة للراوي **الصويري** هي السنة التي يعيش فيها. وقد عدّ صاحب التعريف السابق، **الكافيجي مؤلف المختصر في علم التاريخ**، ستة تواريخ كانت تستعمل في زمانه وفي وطنه مصر وهي الهجري والرومي والفارسي والمَلكي واليهودي والتركي (روزنتال، ص 553).

لا يكفي لضبط التاريخ اختيار سنة بدء، لا بدّ كذلك من اختيار وحدة قياسية كما يحصل في ميدان العملة أو المساحة أو الموازين، الخ. فيلجأ المؤرخون إلى الفلكيين الذين يستطيعون وحدهم تحديد مقادير السنة والشهر واليوم والساعة، الخ. إن دور الفلكي أساسي في تحديد الأماكن والأزمنة معاً، ومن هنا جاء الاشتراك المعنوي في كلمة **تقويم**. علم الفلك هو القاعدة الموضوعية الثابتة التي ينبني عليها علما الجغرافيا والتاريخ، ونرى في كل الحضارات العريقة تكاملاً بين صناعات التقويم والتوقيت والتأريخ. هذه مفردات كانت فيما مضى مناطة بهيآت اجتماعية وبحرفٍ متميزة، لكننا نستعملها في هذا المقام للتعبير عن معانٍ أوسع.

لقد أرجأنا الكلام على تعريف الوقت والزمان ولم نفتتح به كتابنا هذا، كما كان يفعل المؤلفون القدامى، ممّا يدلّ على تحول في منحى المؤرخ. لم يعد همّه ينحصر في تحديد المواقيت. لذا أقترح أن نميز بين **التأريخ** بالهمز وهو التوقيت والتاريخ بدون همز وهو عموم الصناعة التي نحن بصدد توضيح معالمها، كما أفضّل، زيادة في التمييز، أن استعمل كلمة **تأرخة** عوض كلمة تأريخ، وأعني بها تحديد موقت الحدث مهما كان. واضح أن هذا هو الهم الأول لكل مؤرخ محترف. لا تاريخ بدون وثيقة، قولة تعني بالضبط: لا تاريخ بدون وسيلة للتوقيت، والوثيقة هي الوسيلة الموضوعية.

أن التأرخة لا تهمّ فقط الأحداث البشرية أو الحوادث الطبيعية التي تؤثر في حياة البشر كزلزال أو طوفان أو جفاف. . ، بل تهم كل مظاهر الكون. هذه هي نظرية علماء اليوم. إن تحولات الطبيعة ترتّب أيضاً داخل سلّم زماني وحسب قواعد معلومة، والعملية هذه نسمّيها توقيتاً. التأرخة إذاً عامّة والتوقيت فرع منها يخص مواقيت الحوادث

الطبيعية، أمسّت حياة البشر أو لا، والتأريخ فرع ثانٍ يخص الأعمال البشرية. **أما التقويم فهو العملية التقنية الهادفة إلى تجزئة الزمان لأغراض دينية أو مدنية، ونطلق الكلمة كذلك على النتيجة، أي الروزنامة**[1].

5.2.3.2 التأريخ

نبقى في نطاق الأحداث المعروفة المسجّلة في التاريخ المكتوب الذي لا يتعدّى أربعة آلاف سنة. في هذا الميدان، المحدود نسبياً، واجه المؤرخون، ولا يزالون، مشكلات عويصة جدّاً. والسّبب هو أن الحدث، المحدد في المكان، محدد أيضاً وضرورةً، في الزمان، إذ التاريخ، إلى عهد قريب وربما إلى اليوم في بعض المناطق، هو تاريخ محلّي لا كوني. يتجلّى استقلال وتقوقع الأمم والملل والجماعات، حتى الصغيرة منها، في اختيار نقطة بدء. إن عدد التقاويم التي استعملت هنا وهناك، وحتى الآن، اكثر بكثير مما يذكر عادة. لما نقرأ أن العرب كانوا يؤرخون بعام الفيل (السخاوي، ص 143) يجب أن نفهم أنهم كانوا يؤرخون قبل ذلك بحوادث أخرى، شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب، المعروفة والمغمورة. باستثناء مصر الفرعونية التي توفرت مبكراً على تقويم شمسي قار، بسبب اعتمادها على فيضان النيل ودور الدولة المركزية في تنظيم ذلك، كانت الشعوب القديمة تستعمل تقاويم مختلفة وغير ثابتة. كان لكل مدينة يونانية وإيطالية تقويم. وفي فارس، كلما تغيرت الدولة أُبدل التقويم. لذا كان اللجوء إلى المنجمين ضرورياً، إذ لم يكن يستطيع غيرهم إثبات الموافقة بين التواريخ. وكما أن الدولة توحّد، نظرياً، العملة والموازين، فإنها تحاول أن توحد التقويم. تمّ شيء من ذلك داخل الامبراطوريات القديمة، إلا أن الناس استمروا في استعمال تقويمين اثنين على الأقل في إطار الدولة الواحدة. وحالة اليوم تشبه إلى حدّ كبير حالة منطقة البحر المتوسط أيام الحكم الروماني.

نترك الجانب التقني والإداري ونهتم فقط بالجانب المتعلق بالتأليف التاريخي. نبدأ بالتقويم المنتشر اليوم والذي يعود إلى التقويم الروماني كما تمّ إصلاحه أيام يوليوس قيصر. أمر **الامبراطور** الروماني بتحديد مقادير السنة الشمسية والشهر واليوم وما يترتب على ذلك من تعيين مواعد الطقوس الدينية والمدنية، إلخ. أنجز ذلك في إطار **تأريخ** معين، أي بعد اختيار نقطة بدء وكانت سنة تأسيس المدينة أي روما، والتحديد

---

(1) م.ب. (1974)، ج IV، ص 572 إلى 583، وج V، ص 496 إلى 513؛ م.ج.، ج III، ص 792 إلى 794، وملحق I، ص 371 إلى 373 وص 657؛ م.س.، ط 2، ج I، ص 539 إلى 540.

الاصطلاحي بالطبع، توصل إليه الباحثون في بدايات روما. عندما شرع تيت ـ ليف، برعاية الامبراطور أغسطس، يؤلف أخبار روما، على أساس العقود، مستغلاً أعمال من سبقوه من الرواة والكتاب، فإنه حوّل مختلف التواريخ السابقة، وكانت متعددة، إلى مسلسل زماني واحد. جاءت هذه العملية التوحيدية تتويجاً لعمليات مماثلة قام بها الكتاب اليونانيون عقب غزوات اسكندر ذي القرنين، وخاصة المؤرخ بوليب. ألحقت أخبار الفراعنة وملوك فارس والشعوب السامية بالتاريخ اليوناني، ثم في مرحلة ثانية نسب المجموع إلى التاريخ الروماني. تحقق بذلك توحيد تواريخ شعوب البحر المتوسط، لكن في إطار تقويم يتّخذ من تأسيس روما نقطة بدء له.

والتاريخ المسيحي نفسه كتب أولاً داخل هذا الإطار، كما نرى ذلك عند ابن العبري: «وفي السنة الثالثة والأربعين من ملك أغسطس قيصر وهي سنة ثلاثمائة وتسع من تاريخ الاسكندر ولد المسيح». (ص 65). لم يتم الانفصال عن التقويم الروماني إلا بصعوبة كبرى بسبب غموض وقائع حياة المسيح. بعد خمسة قرون من تأسيس الديانة المسيحية وبأمر من البابا، اتفق مبدئياً على أن السنة الأولى في العهد الجديد توافق سنة 754 من العهد الروماني، قبل أن يتضح خطأ هذا الاجتهاد، ويتبيّن أن «التجسيد»، أي ميلاد عيسى في تعبير النصارى، حصل أربع سنوات بعد ذلك التاريخ. فبقي الاستعمال غير موحّد في البلاد المسيحية. بجانب هذا الاختلاف حول سنة البدء نشأ اختلاف آخر بسبب الاصلاح الذي دعا إليه البابا غريغوريوس سنة 1582 لما تفاحش أثر الخطأ الذي ارتكب أثناء إصلاح يوليس قيصر حيث انفصلت السنة الرسمية عن الشمسية ولم تعد أسماء الشهور توافق الفصول. فتقرر حذف عشرة أيام (الكبس) لتحقيق الموافقة من جديد. وهكذا دخل الناس بعد يوم الخميس 4 اكتوبر من السنة المذكورة مباشرة في يوم الجمعة 15 اكتوبر. قبلت الدول الكاثوليكية التقويم الجديد فيما امتنعت البروتستانتية والأرثوذكسية استمرت بريطانيا في امتناعها إلى غاية 1752، روسيا إلى غاية 1918، اليونان إلى غاية 1923). زيادة على ذلك كانت السنة لا تبدأ في اليوم نفسه في المنطقة الواحدة والمدينة الواحدة حسب المصالح وحسب السلطات، وقد تتعدد البدايات الرسمية إلى سبعة[1]. لذا كان من الصعب جداً تحقيق الموافقة بين التواريخ حتى في حالة تسجيلها في عقود ثابتة، فاضطر الباحثون إلى تأليف كتب لهذا الغرض بالذات، أشهرها في الغرب **صناعة تحقيق التواريخ** الذي ألفه الرهبان البنديكْتيون سنة 1750.

---

(1) حافظنا على شيء من ذلك الاختلاف فيما يتعلق بالسنة الدراسية، والسنة الشرعية في البلاد الإسلامية، والسنة الجبائية في امريكا، إلخ.

لم يتم إذاً الانتقال من التاريخ الاسكندري (السلوقي) شرقاً، ومن التاريخ الروماني غرباً، إلى الميلادي إلا مؤخراً وبصعوبة كبرى. حصل ذلك أثناء القرن 18 م لما بدأ المؤلفون، الألمان بخاصة، يكتبون تواريخ عامّة ويفرغون أخبار الأمم والمناطق في مسلسل زماني واحد. وليس من الصدفة أن ينتشر في ذلك القرن بالذات، الذي عرف تقدماً هائلاً في علم الرياضيات، التعديد العكسي أي اعتبار السنوات السابقة على ميلاد المسيح كأعداد سالبة (مات اسكندر سنة 303 قبل الميلاد مثلاً)[1].

بناء على هذا يمكن القول إن التقويم الهجري، عكس ما يظن الكثيرون، سبق الميلادي إذا نظرنا إلى سرعة الانتشار وتعميم الاستعمال. تم اختيار سنة البدء قريباً من واقعها فلم يحصل كبير اختلاف في أمرها، وإن اختلف الناس في موافقتها لتقويم الفلكيين (جمعة أم خميس) وللتقويم الميلادي، وعمّ استعمال التاريخ الهجري في كل البلاد التي دخلها الإسلام. تبقى مسألة اختيار السنة القمرية عوض الشمسية مع أن مزايا الثانية قد ظهرت منذ قرون. يقول المسعودي: «وسنو الهجرة قمرية وبين التاريخ وتاريخ أصحاب الأخبار والسير تفاوت من زيادات الشهور والأيام». (ج ١٧، ص 392). هذا اختيار قديم في الأمم السامية، إذ القمر وحده يصلح لقياس الشهر المعاين، ثم لا يوجد امتياز أصلي للسنة الشمسية على القمرية إذا أخذنا كل واحدة بمعزل عن الأخرى لأن الكبس ضروري في الحالين معاً. إن الصعوبات التي تواجه اليوم المسلمين، والتي واجهتهم في الماضي كما يشير إلى ذلك المسعودي، ناتجة عن أمرين: الموافقة مع تقويم آخر من جهة ومن جهة ثانية تحديد بداية الشهر بالرؤيا لبعض الأغراض. ينشأ حينذاك وحينذاك فقط اختلاف حسب المكان. لجأت بعض البلاد الإسلامية إلى التقويم الشمسي لأغراض جبائية لكن داخل التاريخ الهجري. أما تغيير سنة البدء فلم يحدث إلّا نادراً ولم يعمّر[2].

يوجد إذاً مشكل للتوفيق بين التواريخ في دار الإسلام ولكن خطورته أقلّ بكثير من الذي واجه المسيحيين. يتعقد المشكل لما نحاول التوفيق مع تقويم آخر، والميلادي بخاصة. حرص المسعودي في آخر كتابه مروج الذهب أن يعطي جدولين زمانيين، أحدهما حسب الروايات المشهورة، أي حسب السند، والثانية حسب الفلكيين لمعرفة:

---

(1) لا توجد في الحقيقة سنة ـ صفر في التقويم المسيحي، إذ توجد فجوة بين ما قبل الميلاد (ق.م. = B.C.)، وما بعد الرفع (A.D.). فسنوات حياة المسيح إذاً غير معدودة.

(2) المسعودي، ج ١١، ص 194 وما بعدها، تقي زاده: «التقويمات واليوميات المستعملة في البلاد الإسلامية».

«تباين أصحاب التواريخ من الاخباريين وبين المنجمين. . فالذي وجدناه في كتاب الزيجات أن الابتداء في يوم الجمعة مستهل المحرم سنة إحدى للتروية وذلك يوم ست عشر من تموز سنة 933 الذي القرنين». (ج IV، ص 387). يقابل ذلك سنة 622 من الميلاد. إلا أن صحة هذه الموافقة مشروطة بعدم وجود كبس بين حدوث الهجرة واختيار الخليفة عمر لها كبداية العهد الجديد (م. س.، ط 2، ج III، ص 378). هذا فيما يتعلق بالبدء، أما إذا تذكرنا الاختلافات بين النصارى أنفسهم فيتوقف التوفيق بين التاريخين، الهجري والميلادي، على صحّة عمل العدّادين الأوروبيين الذين يعترفون أن نتائجهم ظنّية فقط. لذا يتمسك كل مؤرخ بتقويمه خوفاً من الخلط.

ارتفعت أصوات منذ القرن الماضي مطالبة بتوحيد التقويم على غرار توحيد باقي المقاييس رفعاً للالتباس وتسهيلاً للتواصل بين الشعوب والأمم. وتكونت في إطار الأمم المتحدة سنة 1953 لجنة دولية مكلفة بدراسة هذا الموضوع. هناك اقتراح قديم تقدم به أوغست كونت حول التقويم الثابت الذي يغنينا عن الكبس (تتكوّن السنة من 13 شهراً والشهر من 28 يوماً ويبقى يوم غير مرقم)، والصعوبة كلها ناشئة من هذا اليوم الأبيض. كما يوجد اقتراح قديم أيضاً حول تقويم عالمي[1]. هذان الاقتراحان يهمّان حياة البشر في المستقبل ولا يساعدان في شيء على حلّ مشكلات الماضي. ما يلفت نظر المؤرخ فيهما، ويلقي بعض الضوء على تنوع التقويمات في الماضي، هو صعوبة الاحتفاظ في التقويم الواحد على كل التجزيئات الزمانية المعتادة: التقويم الشمسي مثلاً لا يعرف الشهر والتقويم الثابت لا يعرف الأسبوع. وفي كل الحالات تبقى مسألة الموافقة قائمة.

بيدأن العقبة الحقيقية، في عين المؤرخ، ليست نوعية التقويم، أي شكل اليومية المستعملة، بل اختيار سنة البدء. التأريخ الشائع اليوم هو الميلادي، على أساسه أعيد ترقيم كل التواريخ القومية والمحلية. هذا هو الواقع ومع ذلك فإنه واقع يرفضه الكثيرون ويحاولون الانفلات منه لأسباب نوضحها فيما بعد.

5.2.3.3 التوقيت

ذكر ابن العديم، أحد مؤرخي العهد المملوكي في الشام، ان الأمير نور الدين أمر بنقل رخام الى مدرسة بحلب ويقول «كان عليه كتابة باليونانية فسألت عنها فذكر لي أنه حضر من ترجمها وفيها مكتوب وعمل هذا للملك دقلطيانوس والنسر الطائر في أربع عشرة درجة من برج العقرب فيكون مقدار ذلك ثلاثة آلاف سنة والله أعلم». (روزنتال

(1) م.ج.، ج III، ص 792 إلى 794.

ص 544). هذا خبر واضح الخطأ، ما يهمّنا فيه هو أن الراوي لايتصور وسيلة لتأريخ حدث ما سوى قرانه بوضع معين في السماء يؤوله العالم الفلكي ثم ينسبه للحاضر. يستلزم التأريخ حضور شاهد منجم يستطيع تمييز أحوال الفلك. فشهود المنجم، أي حضوره ومشاهدته، هو الفيصل بين ما يمكن وما لا يمكن أن يعرف، ما يمكن أن يعرف هو التاريخ، وما لا يمكن هو اللاتاريخ الذي تنسج حوله القصص والأساطير. في غياب مقياس مقبول لدى العموم كل شيء ممكن وقابل للتصديق. علينا أن نقرأ كل ما كتب قبل عهد الأرخيات العلمية دون الاستخفاف بعقول أصحابها[1]. لا فرق من هذه الزاوية بين ابن كثير المسلم وبوسويه الكاثوليكي، كلاهما يعتمد على مرويات وعليها وحدها إذ لم يكن يُعتمد سواها. **نقرأ أن قدماء الهندوس قدَّروا عمر الأرض بما يقرب من ملياري** سنة شمسية فنستغرب من ذلك اذ الرقم قريب مما يقترح علماء اليوم قبل أن نتذكر أنه مجرد تخمين واستنباط من فرضيات فلسفية. الطريقة إذاً مخالفة لقواعد ومسلمات الفيزياء الحديثة[2].

لم يتغير الوضع المعرفي حتى بعد أن اكتشف الإنسان أن للأرض وللكون تاريخاً، لأن ذلك الاكتشاف تم على أساس المقارنة الوصفية فقط، واعتماداً على قاعدة بديهية هي أن قدم الأشياء متناسبة مع عمق مدفنها في جوف الأرض. الحفر إذاً هو بمثابة اعتكاس التيار الزماني. تفنّن الباحثون في طرق التنقيب عن الآثار المادية ووصفها وترتيبها، وتوصلوا إلى نتائج جدّ مرضية، لكنها في أساسها تخمينية لا تصل أبداً حدّ اليقين. في هذه الحال كان كل توقيت مقترح لطبقات الأرض، للاحاثات، للبقايا العظمية، الخ.. مرتبطاً، كثيراً أو قليلاً، بأماكن اكتشافها. وعلى هذا الأساس بنيت نظرية التطور التي أدخلت الطبيعة في حيز التاريخ والتي توازي في آثارها الفكرية إحلال كوبرنيكس محل بطلميوس. لم يعد الإنسان المفكر وحده يتغير ويغير محيطه وسط طبيعة قارة إن لم نقل جامدة. أصبح ينظر إليه كحلقة في سلسلة من الأطوار المتعاقبة تشمل الطبيعة كلها.

كيف الانتقال من التخمين، المدعم بالمشاهدة، إلى قياسة التحول في الطبيعة؟ لتحقيق هذا الغرض لا بدّ من العثور على مقياس مدفون في الطبيعة نفسها. كان المقياس لمدة طويلة هو حركة الأجرام السماوية، إلا أنها كانت تستلزم المشاهدة. قيل منذ قرن

---

(1) ميز المؤلفون المسلمون التاريخ عن الأساطير، واعتبروا هذه من قبيل الممكن الذي قد تفيد روايته لأغراض تهذيبية. لم يحاولوا تطبيق قواعد الجرح والتعديل على الأساطير فرووها على حالها.

(2) م.ج.، ملحق ا، ص 657.

خلت: «الزمان في العرف هو أمر متجدّد يتقدّر به متجدّد». (روزنتال، ص 549). المعضلة هي الكشف عن ذلك الأمر المتجدد. لم يتحقق الكشف إلا في أواسط هذا القرن عندما وظّف الفيزيائيون الإشعاع النووي لهذا الغرض. لا ندخل في التقنيات التي ليست من اختصاصنا. نذكر فقط أن الطريقة مبنية على مبدأ بسيط. يتناقص بالإشعاع الطبيعي عدد الجزئيات المكهربة في ذرة عنصر كيماوي، كالكربون مثلاً، فيتحول إلى نظير له في مدة معلومة. إذا وقع ما يمنع العنصر المذكور من الإشعاع، متى ارتفع الحاجز أمكنت مقارنة العنصر الحبيس بالذي بقي يشع طبيعياً، وبتلك المقارنة تعرف المدّة التي انحبس أثناءها الإشعاع. بقدر ما تطول مدة تحول عنصر إلى نظيره، بقدر ما تكون طويلة الفترة التي يصلح العنصر المشع لقياستها. يصلح الكاربون 14 لتوقيت الحوادث في حدود 50.000 سنة، والبوطاسيوم في حدود 1.300.000 سنة. ورغم أن الإشعاع هو الأكثر دقة، فليس وحده يصلح عياراً طبيعياً لقياس الزمان المنفرط. هناك اللمعان الحراري، والخواتم الشجرية المنتظمة التي تزيد وتنقص أعراضها حسب مقدار التساقطات السنوية، وهناك اللقاحات المختلطة مع بعض الفحوم الحجرية[1]. إن المخابر المتخصصة في هذه التحليلات، الملحقة عادة بالخزانات والمتاحف والمعاهد، تحلل العينات التي يبعث بها الباحثون من جميع التخصصات، مستعملةً طرائق متنوعة لتحقيق النتائج ولتقليص قدر الخطأ المستساغ في كل طريقة.

واضح أن عملية المحلل في مخبره هي غير ما يقوم به المؤرخ التقليدي عندما يقرأ وثيقة مكتوبة. الفرق كبير رغم أن الهدف واحد وهو معرفة المدة الزمانية التي مرت على حادث ما. إلا أن زمان الطبيعة ليس هو زمان البشر. يدور التحقيق في الحوادث الطبيعية حول القرن وربما الألفي، في حين أن التدقيق في أحداث البشر يَدور حول اليوم وربما الساعة. يجوز إذاً التمييز بين **التأريخ**، المناط بالأحداث البشرية أو المرتبطة بالبشر، **والتوقيت** المناط بالطبيعة المستقلة من كل غرض إنساني.

يمس التوقيت الشواهد، أيْ حوامل الوثيقة التاريخية مثل لوحة زيتية أو مسكوك، أو لباس، أو سلاح، ألخ.. أما التأريخ فإنه يمس عادة المعنى المضمن في الوثيقة، كمدلول الكلمات أو أسلوب الفنان أو إشارة الرقم، الخ. هناك إذاً تمييز وتكامل ونجد أوضح دليل على ذلك في ميدان الأرخيات. بيد أن المؤرخين المحترفين، وأصحاب المعرفيات، يذهبون بعيداً في هذا الاتجاه، ويقولون: المؤرخ العادي لا يفهم بالضبط

(1) غاتي، تعديد الأزمنة الغابرة (باريس 1985).

القواعد العلمية المستعملة في التحليلات المخبرية، فهو بعيد عن التخصص المذكور وبالتالي لا تؤثر في عمله مناهج التوقيت الجديدة. وهذا استنتاج مرفوض. إن التوسع الحاصل في حقل المعلومات التاريخية والتفنن في طرق ضبط التوقيت العام، كل ذلك يؤثر لا محالة في مفهوم الزمان عند المؤرخ، مهما كان ميدان بحوثه.

5.2.3.4 النسبة

قلنا إن المؤرخ العادي يعنى دائماً بترتيب الأحداث في نسق زمني داخل إطار محدد بنقطة بدء. يقال اصطلاحاً إن التواريخ، في هذه الحال، مطلقة؛ ويقال إنها نسبية إذا لم تحدد نقطة البدء، فكل ما يعلم حينئذ هو أن هذا الحدث سابق على ذاك. حسب هذا الاصطلاح يكون التأريخ دائماً مطلقاً ويكون التوقيت دائماً نسبياً، وهذا يعني أن الأعداد التي نجدها في كتب علماء الكون والأرض والإنسان الأول نسبية كلها[1]. بيد أن هذا الاصطلاح قد يسوء فهمه، إذ الاطلاق في التأريخ مرتبط باختيار نقطة بدء، وهذه نسبية بالتعريف،. ألا يوجد فرق بين تقديرات علماء اليوم وتخمينات قدماء الهندوس؟ الواقع أن الأعداد المقترحة حالياً مبنية على استنتاجات قطعية، حسب قواعد ثابتة، لكن انطلاقاً من معلومات قابلة دائماً للتدقيق، فهي منسوبة لنقطة بدء تتباعد باستمرار مع تقدم البحث العلمي. إن الكونياتي، عكس المؤرخ، لا يستطيع أن يحدّد لنفسه نقطة بدء. وهكذا ينقلب الوضع: إطلاق التأريخ افتراضي وبالتالي نسبي، ونسبية التوقيت نسبية موضوعية، مرتبطة بالكشف عن أقدم شيء في الكون. الأليق إذاً أن نقول إن التوقيت منسوب لا نسبي.

نتساءل عن تأثير هذه المنسوبية في عملية التأرخة بعامة. ونبدأ بحال المتخصّص في فحص العقود. هل يستطيع فعلاً أن يحقق التواريخ باليوم والشهر والسنة بواسطة المقارنة بين تقويمين أو أكثر؟ المؤرخ التقليدي يفعل ذلك صباح مساء، شرقاً وغرباً، وعلى أساس هذا العمل المتواصل نشأ التخصص. ألّفت في هذا الباب تآليف مهمّة نذكر من جملتها كتاب البيروني **الآثار الباقية عن القرون الخالية**[2]. التدقيق ممكن وحاصل فعلاً داخل التقويم الواحد. أما الموافقة بين التقويمات المختلفة فهي في الغالب ظنية فقط، رغم الاعتماد على زيجات الفلكيين. بيد أن المسألة لا تقلق المؤرخين الذين

---

(1) إن تقديرات أصحاب الاختصاص حالياً هي الآتية: عمر الإنسان العاقل 40.000 سنة، عمر الإنسان المنتصب 2.000.000 سنة، عمر الأرض 4 مليارات سنة، عمر الكون 16 مليار سنة.

(2) إن ما يسمّى بمنافع التاريخ والتي يتناقلها المؤرخون الواحد عن الآخر تدور كلها حول هذه النقطة أي تحقيق موقت الحدث.

يشتغلون في الجملة داخل تقويم واحد أو داخل تقويمين طال استعمالهما في المنطقة نفسها حتى عادت العقود تسجل بهما معاً[1]. وبما أن مصلحة الجماعات والأفراد حاصلة فإن التمادي في التدقيق يكون من باب حب المعرفة لمجرد المعرفة. نلاحظ أن المؤرخ الذي يتعمق في معاني الوقائع يتحاشى التدقيق في الجزئيات، وكلّما بدت له صعوبة الموافقة بين تاريخين غيّر الوحدة الزمنية: يعوض اليوم المبهم بالشهر المتحقق، والشهر بالسنة، والسنة بالعقد، وفي نطاق العقد الواحد يمكن في الغالب التحقق من الموافقة بين تقويمين أو أكثر. وهذه العملية بالذات، التي تظهر وكأنها تقنية صرف، تحمل في طيّها نتيجة خطيرة، إذ تغير معنى الحدث.

هل يبقى الحدث هو هو إذا نسب بالتوالي إلى شهر ثم إلى سنة ثم إلى عقد داخل تقويم واحد، أو إلى شهر واحد ولكن في تقويمين مختلفين؟ معركة منسوبة إلى سنة 100 في تقويم وإلى سنة 724 في تقويم ثانٍ، هل هي نفس المعركة؟ تساؤل مشروع إذ من الواضح أن المؤرخ المحترف الواعي لا يقف عند التوقيت بمعناه المادي. عندما يختار سنة البدء (السنة ـ الصفر)، فإنه يفصل فصلاً كلياً ما سبقها عما لقحها من أزمنة، ولهذا الفصل دلالة عميقة في التقويم الجديد. نأخذ تاريخاً مكتوباً حسب تقويم ونفرغه في تقويم آخر، ألاّ نقوّمه بالفعل؟ كان التاريخ الروماني وحدة متناسقة عند تيت ـ ليف، فجاء الكتّاب المسيحيون وشطروه شطرين، هل هذه عملية تقنية بريئة؟ هل من الصدفة أن يبدأ تأويل التاريخ مع أوغسطين؟ إن عملية تقويمية مثل هذه تمت مراراً في الماضي، كما رأينا، وهي تتم تحت أعيننا اليوم على نطاق واسع. تؤلف كتب بعنوان توقيتات الحضارات[2] تفرغ فيها أخبار الأمم والقبائل في إطار واحد. أوَليس في ذلك تحوير ذكي؟ هذا ما يقوله باستمرار الممثلون غير الغربيين في اجتماعات اليونسكو عندما تقدم لهم مشروعات لكتابة تاريخ عام[3].

---

(1) يعطي ديودور الصقيلي دائماً التاريخين اليوناني والروماني. ويحرص المؤرخون المسلمون على ذكر الموافقات. يقول المسعودي مثلاً: «ثم ملك سابور بن سابور خمس سنين وكانت له حروب مع اياد بن نزار وغيره من العرب». المروج، ج 1، ص 260.

(2) ديلورم 1970.

(3) ينادي البعض بكتابة التاريخ الإسلامي حسب مفاهيم إسلامية. أول مفهوم إسلامي في التاريخ هو التقويم الهجري. لماذا لا يعكف هؤلاء على نقل كل التواريخ إلى التقويم الهجري. عملية عويصة؟ فعلاً، لكن الكلام على فلسفة إسلامية للتاريخ (وأفهم التاريخ العام لا التاريخ الإسلامي وحسب) فارغ قبل القيام بتلك العملية المذكورة. وإذا قيل إنها غير ممكنة أو غير مفيدة فتكون الدعوة كلها لاغية.

ومع كل هذا حصل تطور ملحوظ في المؤلفات الأخيرة، وبخاصة المتعلقة بالتاريخ القديم حيث يلعب التوقيت دوراً بارزاً. كلما تطلع المؤلف إلى التحليل وتجاوز همّه حصر المواقيت فإنه يتعالى عن منطق التقويم الميلادي إذ يفرغه من كل مدلول. ينطلق من أقدم الحضارات المعروفة ثم يتبع التسلسل الزماني كما يقترحه الأرخيون، يلصق بكل حدث عدداً سالباً (قبل الميلاد) وموجباً (بعد الرفع)، لكنه لا يقول: وكان ذلك ألف سنة قبل الميلاد بل يقول: وكان ذلك ثلاثة آلاف سنة قبل الحاضر. ملاحظاته وأحكامه غير مرتبطة إذاً بنقطة البدء كما هو الحال عند الكتّاب المسيحيين. في هذه الحال التقويم المعتمد حقاً هو التوقيت العام المنسوب إلى الحاضر. أما العدد الملصق بالحدث والموروث عن العرف الغربي فإنه بمثابة **أثرة** مسلوبة من إشارتها الرمزية. بل نرى بعض المؤلفين يتحاشون نهائياً حتى تلك الأعداد ويؤرخون بالنسبة للحاضر، وإذا احتفظوا بها نعتوها بالتقويم العام (Common Era: C.E.).

5.2.3.5 خلاصة

نذكر أن التوقيت، كما حددناه، يهمّ الحوادث الطبيعية، يهم إذاً كل ما هو مادّي في الوثائق، أعني الحوامل (أحجار، أوانٍ، ملابس، صفائح، ألواح، أوراق، منحوتات، مسكوكات، إلخ)، والتأريخ يهمّ الأحداث البشرية، يمسّ إذاً مدلولات تلك الوثائق (أرقام، حروف، صور، أشكال، ألوان، إلخ). هناك تداخل، يبدأ على مستوى التقنيات وينتهي على مستوى المفاهيم والنظريات. فلا يجوز أن نحصر معرفيات البحث التاريخي في التأريخ التقليدي ونواصل طرح أسئلة عقيمة أو متجاوزة كتلك التي تنبع من فصل قسري ومفرط بين التاريخ البشري وتطور الطبيعة.

إن ربط الطبيعة بالإنسان، التقويم بالتأريخ، أرغم الجميع على إعادة النظر في كثير من المفاهيم، منها مفهوم الحدث، والحقبة والدورة، إلخ. لا يمكن القول إن عملية التأرخة (تحديد التواريخ) تقنية صرف. إنها تقنية بالفعل، موضوع تخصص عالٍ قد لا يترك مجالاً لأي اهتمام آخر. ليست سهلة ولكنها في الوقت نفسه ليست بريئة.

الصعوبة فيها واضحة إذا تذكرنا مشكلات سنة البدء والوحدة الزمانية والموافقة بين تقاويم مختلفة. تكون الموافقة أحياناً أمراً مستحيلاً، فيلجأ الباحث إلى تغيير المقياس الزماني، من اليوم إلى الشهر أو السنة أو القرن، فيغير بذلك مدلول الحدث الذي يريد تأرخته. أما القفز من تقويم إلى آخر فينتج عنه بالضرورة تغيير «صدى الحدث». هل يزن حدث ما، مهما عظم، الوزن نفسه في تاريخ لا يتعدى مجموعه مائة سنة (انطلاقاً من نقطة البدء) وفي آخر عمقه ألف سنة؟ ومن هنا يأتي الاشكال في مفهوم **الدورة** (عودة

الحدث). يستطيع أي مؤرخ أن يلاحظ عودة حدث ما (هزيمة عسكرية أو ثورة شعبية أو مسغبة) على حقب متماثلة (سبع سنوات أو نصف قرن مثلاً)، لكن ما يكون واضحاً على مدى بضعة قرون قد يختفي على مدى الألوف وما فوقها[1].

التأرخة ليست عملية بريئة إذ مفهوم التوقيت مرتبط بمفهوم الحدث (5.2.1) من جهة، وبمفهوم الحقبة (5.2.4) من جهة ثانية. كل تأويل محدود إذاً بتوقيت.

الباب الرابع

5.2.4 التحقيب

التاريخ مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر
وبين أوقات حوادث أخر

الكافيجي

5.2.4.1 تحقيب التاريخ الطبيعي

قلنا إن الباحثين استطاعوا، استناداً إلى خصائص الإشعاع، أن يُحددوا مُدَداً تعد بملايين السنين، وأن يجزئوا كل مدة إلى حقب متفاوتة ميَّزوا بعضها عن بعض إمّا ترتيباً زمانياً (الأول، الثاني، إلخ)، وإما وصفاً (البعيد/ القريب، القديم/ الحديث). بهذه الطريقة تمّت تجزئة ماضي الأرض والأحياء والإنسان الأول[2].

يجتمع الخبراء من حين لآخر ويعيدون النظر في تلك التجزئة؛ يغيرون بعض التواريخ والأسماء، زيادة في التدقيق أو تعميماً للمفاهيم، لكيلا يبقى اسم كل حقبة

(1) أمثلة كثيرة على سوء استعمال التواريخ. اعتمد المؤرخون القدامى لائحة أسماء ومدة زمانية معينة فجزأوا المدة على عدد الأشخاص، فحصلت لهم أعمار طويلة فقبلوها (قولة المقريزي المذكورة في مستهل الفصل). لاحظ ابن خلدون أن أعمار الدول الإسلامية تتراوح بين تسعين ومائة وعشرين سنة. فبنى على ذلك نظريته حول الأجيال الثلاثة، لو انتقل إلى تقويم غير القمري الهجري لرأى أن الوضع مختلف. لاحظ بعض الأوروبيين أن الثورات تقع في أوروبا أما في السنة السادسة أو الثانية عشرة أو الثامنة عشرة، فاستخرج من ذلك قانوناً، لو انتقل إلى التقويم الهجري لرأى أن التماسك غير حاصل... إلخ. كل تعديد مرتبط بتقويم، إذا عمّم ظهر الخطأ فيه.
لهذه القضية وجه علمي تجريبي. انظر م.ج.، ملحق I ص 371 إلى 373.

(2) م.ب.، ج V، ص 496 إلى 513 (مادة كرونولوجيا، توقيت نسبي ومطلق)؛ م.ج.، ج XIII، ص 490 وما بعد (مادة كرونولوجيا قبتاريخية).

مرتبطاً بالبلد الذي استعمله أول مرة[1]. من الملاحظ أن الاتفاق يتم بسهولة فيما يتعلق بالحقب القديمة ويصعب، وأحياناً يستحيل، كلما قربت من الحاضر. لكن الاخصائيين يستعملون في كل الحالات نفس السلّم الزماني وان كان أحياناً لا يوافق الوضع موافقة تامّة.

يحتاج الخبير دائماً إلى مقياس. ينظر علماء الأرضيات والاحاثات والإنسان الأول، الذين يدرسون بقايا العظام والأدوات الحجرية والأسلحة المعدنية والألبسة الجلدية والمواعين الفخارية، ألخ، إلى السلم الزماني، المستوحى من التوقيت الشائع حالياً، نظرة علماء الأرصاد إلى مقياس الحرارة. يختلف محرار سلسوس عن محرار فاهرنهيت، فلا تمثل الدرجة الحرارية حسب هذا أو ذاك الشيء نفسه في أوسلو وفي داكار، رغم هذا الاختلاف المحسوس لا مناص من اختيار عيار واحد لكي تجوز المقارنة ويحصل التفاهم. لذلك تقترح المنظمات الدولية، وأحياناً تفرض، توحيد القياسات، من ضمنها جدول أزمنة الماضي الذي يتحدد بموجبه توالي الحقب والفترات. وكما يصطلح الخبراء على تعريف الوحدات الزمانية (الساعة، اليوم، السنة)، يصطلحون على طول وترتيب الحقب، وهذا الاصطلاح ضرورة تقنية ومهنية. كيف نعرف مهنة هذا الباحث أو تخصص ذلك المعهد بدون تحديد الأدوات المستعملة وعلى رأسها المقياس العام؟ والمقياس الأول والأخير بالنسبة لكل باحث في أحوال الماضي، هو جدول المواقيت (كرونولوجيا).

يوجد اختلاف كبير بين الخبراء حول مكان وزمان ظهور أول إنسان منتصب (اركتوس)، حول بداية الثورة النيولتية، إلخ، لكن كل نقاشاتهم تدور ضمن جدول محدد، بحيث يأتي النيوليتي، موضوع الخلاف، بعد عصر محدد السمات وقبل عصر آخر معرف الهوية كذلك. وإذا كان التقويم الميلادي قد جرّد في الاستعمال من معناه الأصلي وحُوّل إلى تقويم منسوب إلى الحاضر، فإن الجدول الزماني المتفق عليه اليوم أصبح بمثابة مشباك يحدد توالي الأطوار والحقب، وإن كانت بداياتها ونهاياتها في كل بقعة غير معروفة بالدقّة المنشودة.

هذا صحيح بالنسبة لعلماء البيئة، والأنواع الحيوانية المنقرضة، والإنسان الأول، هل يصح كذلك بالنسبة للمؤرخين بالمعنى المحدود، المهتمين بأخبار البشر أثناء الأربع آلاف سنة الأخيرة؟ هل اصطلحوا على مشباك زماني واحد؟ حصل بالفعل اتفاق بين المؤرخين، إما تحت ضغط المنظمات الدولية وإما تحت تأثير علماء الطبيعة، إلا أن

(1) لا تزال أسماء كثيرة في الأرخيات مرتبطة بمواقع فرنسية (آشولي، موستري، لافوازي، إلخ).

الواقع هو ما سبقت الإشارة إليه: اتفاق في العمل وافتراق في النظر. كل المؤرخين يستعملون الجدول التابع للتوقيت الميلادي، وكلهم، باستثناء دارسي التاريخ الأوروبي الغربي، ناقمون عليه غير مرتاحين إليه. أكانوا من أوروبا الشرقية أو إفريقيا أو آسيا أو أمريكا، أو بلاد الإسلام، فإنهم لا يقبلونه عن طيب خاطر ولا يرفضونه علانية[1]. وهذا التضايق، الناتج عن مشكلات موضوعية، هو لبّ مسألة التحقيب.

5.2.4.2 تحقيب التاريخ البشري

نميل إلى إغفال حقيقة أساسية، هي أن علم التاريخ بدأ في صورة تحقيب، ومن هنا اشتراك المعنى الذي ألمحنا إليه مراراً. التاريخ المكتوب هو من الأصل تقويم وتحقيب. أما التجزئة الفلكية (حسب السنين والعقود..) فإنها تمت في مرحلة لاحقة. جاءت المرويات التاريخية عقب الملاحم، فنسجت على منوالها، هذه تحكي أخبار الآلهة والعمالقة وتلك تسوق أخبار الملوك، في كلتا الحالتين تتوالى الحقب، كل حقبة تمثل تجربة /درساً/ عبرة دون أن تدخل في نطاق تقسيم سنوي. وعكس ما يظن الكثيرون قد تكون الحقبة المجسدة لتجربة بشرية متميزة هي التي كانت الباعث على رصد دورة الكواكب، مما نتج عنه الإيمان بتأثير الأجرام وبالقدرة على التنبؤ بالمستقبل. اتضحت الحقبة في أذهان الرواة قبل الدولة، والدولة قبل الملك (حياة ملِك بعينه)، والملك قبل الحدث المؤرخ بالسنة والشهر واليوم. كان الاتجاه الفعلي للتأليف التاريخي من التجزئة بالحقب إلى التقسيم حسب السنوات، أي أن الحقبيات سبقت الحوليات. يمكن القول إن المؤلفين اختاروا في القرون المتأخرة التأريخ على السنين أو على العقود (التجزئة الفلكية) تهرباً واحترازاً مما تحمله الحقبة من فكرة مبطّنة حول المصير. طغا التأليف الحولياتي لمدة طويلة، ثم شعر الاخباريون والمؤرخون، لأسباب تختلف من بقعة إلى أخرى، بضرورة استعادة مفهوم الحقبة. تم ذلك، لكن في إطار جديد.

ورث المؤرخون الغربيون، وقبلهِم المسيحيون والمسلمون، تجزئة تقليدية مبنية على تسلسل الامبراطوريات الأربع: الكلدانية، الفارسية، اليونانية، الرومانية، وكان المسيحيون يعتقدون أن هذه ستدوم بدوام الخليقة. يذكر الأسقف بوسويه في كتاب **تأملات في التاريخ الكوني** هذا التحقيب، ويذكر بجانبه تحقيباً تقليدياً آخر مستنبطاً من الأيام السبعة التي استغرقها إبداع الكون، قبل أن يقترح تجزئة ثلاثية، أخفّ على الذاكرة في رأيه:

(1) لا فرق في هذا المجال بين المؤرخ المنتمي إلى نسب غير أوروبي غربي والباحث الأوروبي المتخصص في تاريخ ذلك الشعب. المشكل منهجي موضوعي، غير مرتبط بالملّة أو العقيدة.

ـ تمتد الفترة الأولى من البداية إلى تـأسيس روما وتقـدّر بأربعـة آلاف وأربع (4004) سنة،

ـ تمتـد الثانيـة من تأسيس رومـا إلى ولادة المسيح وتقـدر المـدة بسبعمـائـة وسبـع وأربعين (747) سنة،

تمتدّ الثالثة من رفع المسيح إلى الحاضر[1].

لم يقبل هذا التحقيب على صورته هـاته، ولكن بنيتـه **الثلاثيـة** ستبقى مضمنة في كل التحقيبات اللاحقة وستمثل إلى يومنا هذا جوهر العملية كلها.

شارك في بلورة التجزئة الثلاثية للتاريخ العام رجال عديدون، إلا أن استعمالهـا في الحقل المدرسي يعزى إلى الألماني كريستوف **كللّر** (كلاريوس بـاللاتينيـة)[2] الذي ألف سنة 1685 كتاباً بعنوان **تاريخ العصر الوسيط**[3]. ليس من الصدفة أن يكون كللر المانياً: لعبت المـانيا دوراً أسـاسياً في التحقيب لسبب واضـح، هو أن تـاريخها القـومي جـاء في أعقاب تاريخ الرومان. ما يبدو انحطاطاً متواصلاً للوثني أو محنة للمسيحي يظهر انتصـاراً مطرداً للجرماني. شارلمان، بالنسبة إليه، هو مؤسس امبراطورية جـديدة، وليس وارث أو مجدّد امبراطورية رومانية عتيقة. يميل المؤرخ الالماني إذاً إمّا إلى أن يزيد حقبـة خامسـة للحقب الأربع المعهودة ويخالف بذلـك تعاليم الكنيسـة، وإما إلى أن يحـور التقسيم كله باختزال الامبراطوريات القديمة في واحدة. وهكذا تميزت تدريجياً حقبة سابقة على تسلّم الجرمان الحكم والسلطة. عندئذ تعين السؤال: متى تنتهي الحقبة الجرمـانية إن كـان لها أن تنتهي؟ لكي يتّضح مفهوم العهد الوسيط كان لا بدّ أن يَسبقـه تحديـد مفهوم النهضـة. تعزى عادة الفكرة إلى فولتير الذي اعتبـر أن سقوط القسـطنطينيـة، عاصمـة الامبراطـورية المسيحية الشرقية، ينهي الفصل الذي بدأ مع تتويج شارلمـان امبراطـوراً سنة 808 م. إلا

---

(1) يكتسي التقسيم الثلاثي دائماً مغزى دينياً وفلسفياً. كان جارياً عند شعوب الشـرق، ثم استعاره اليهـود وأخـذه منهم المسيحيون ثم ورثـه فلاسفـة عهد التنـوير وحـوّروا اتجاهـه ومعنـاه. جعلوا من العصـر **القديم**، الذي كان عند المسيحيين عهد ظلام وغواية، عهد تقدم وازدهاء وحـرية، ومن **الـوسيط**، الذي كان عنـد المسيحيين فترة إنقـاذ وتحريـر، عصر انحـطاط وتقهقر وأسـر. أما العصـر **الحديث** الذي يبدو للمسيحيين عهد جهالة وكفر، فإنه يمثل في نظر الفيلسوف نقطة تحـول في تاريـخ البشر، استئناف مسيرة التقدم والتحرير.

(2) بوسويه، ص 141 و 142.

(3) فرغوسن، **النهضة في الفكر التاريخي**، ص 16 و 76 إلى 79، باترفيلد، ص 45.

أن النقاش حول هذه النقطة بالذات (مفهوم النهضة وبالتالي نهاية العهد الوسيط) طال، واختلفت حوله الآراء حسب محاباة أو معاداة أصحابها للكنيسة، وحسب الانتماءات القومية والسياسية، وكذلك حسب التخصّصات، وكان هذا العنصر، أي التخصص، الأقوى تأثيراً في العملية كلها. لم يحصل شبه اتفاق حول بداية ونهاية الوسيط، وبالتالي نهاية القديم وبداية الحديث، إلا في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، أي بعد الثورة الفرنسية ودخول أوروبا الغربية حقبة متميزة جديدة ستعرف فيما بعد بالعهد المعاصر[1]. لا بدّ هنا من التركيز على ظاهرة مهمة وهي أن التميز بين الحقب يظهر أول ما يظهر في مجال معين قبل أن يعمم على التاريخ كله. استعمل مفهوم العهد الوسيط أولاً في تاريخ الكنيسة، سنوات عديدة قبل أن يستعيره كللر، ولا غرابة في ذلك إذ يعتمد التاريخ الكنسي على عهود محررة باللاتينية ولا يخفى عل أحد أن لغة فرجيل تختلف عن لغة الأساقفة المتأخرين كما تختلف هذه عن لغة العوامّ التي ستتفرع إلى لهجات أوروبا الجنوبية. وإذا التفتنا إلى تاريخ الفنون التشكيلية نرى بكل وضوح التمييز بين العهدين، الروماني والجرماني، وكذلك الأمر في مجال تنظيم العمل (الرق مقابل القنانة). إن التحقيب العام، المستعمل اليوم شرقاً وغرباً، هو حصيلة عملية توفيقية طويلة ومعقدة: أولاً بين تحقيبات قطاعية تخص مجالات التخصص، كل مجال محدد بنوع خاص من الشواهد، وثانياً بين اعتبارات قومية متعارضة (الجرمانية واللاتينية بخاصة). . كل ذلك في إطار التقويم الميلادي.

كان من تبعات التوسع الأوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي ان طبق هذا التحقيب الثلاثي العام على تاريخ الشعوب غير الأوروبية. ماذا كانت النتيجة؟ هل ساعد التحقيب الغربي على توضيح التاريخ غير الغربي أم عمل على طمس معالمه؟ هل يجب تنقيحه بعد عملية توفيق شبيهة بالتي عرفتها أوروبا أثناء القرنين السابقين أم الغاؤه بالمرة؟ وإذا قيل بالإلغاء فما هو البديل؟ هذه أسئلة يطرحها الباحثون المتخصصون على الصعيد العالمي. قبل أن نجيب عنها من منظور التاريخ الإسلامي [4.5]، علينا أن نلقي نظرة على التحقيب العام كما يستعمل اليوم، إذ أدخلت عليه تغييرات محسوسة.

لم يعد اليوم التاريخ بالمعنى التقليدي مفصولاً فصلاً واضحاً عن القبتاريخ، توجد فترة مزج وتداخل أطلق عليها اسم **قبيتاريخ** تمتدّ من 8.000 إلى 4.000 ق.ح. (قبل الحاضر)، أي من 6.000 إلى 2.000 ق.م.

---

(1) لا تتضح حقبة في الاسطوغرافيا إلا بعد أن تنتهي وتختم في التاريخ الواقعي. اتضح مفهوم القديم قروناً بعد نهاية الوسيط، ومفهوم النهضة قروناً بعد نهاية الحديث. يعني هذا أن التقسيم الثلاثي عمّم في التعليم عندما لم يعد مطابقاً للتطور الحقيقي الذي عاد يخضع لتقسيم رباعي.

I. يجزأ القديم إلى 3 فترات:	عتيق من 4.000 إلى 2.600 ق.ح. تقريباً
	كلاسيكي من 2.600 إلى 2.300
	هليستيني من 2.300 إلى 1.900
يجزأ العهد الروماني إلى	أول من 1.900 إلى 1.700
	وثانٍ من 1.700 إلى 1.300
II يجزأ الوسيط إلى	أعلى من 1.300 إلى 1.000
	أسفل من 1.000 إلى 600
III يجزأ الحديث إلى عهد	النهضة من 600 إلى 400 [1.400 ـ 1.600م]
	حديث أول من 400 إلى 200 [1.600 - 1800]
	حديث ثانٍ من 200 إلى 75 [1.800 - 1915]

وندخل العهد المعاصر مع الثورة البولشفيكية.

نرى أن كتّاب التاريخ العام احتفظوا بالتقسيم الثلاثي لأغراض مهنية دراسية، لكن من وجهة نظر المتخصص إن الفرق بين القديم العتيق والعهد الهلستيني يكاد يكون في مستوى الفرق بين عهد النهضة والحديث الأول، بمعنى أن من تدرّب على استعمال وثائق الحقبة الأولى يجد نفسه غير مؤهل لاستغلال وثائق الحقبة الثانية. نلاحظ كذلك أن الفواصل أصبحت أكثر وضوحاً من الحقب ذاتها. وبما أن الفترات كالحروب الصليبية أو الحكم النابوليوني أصبحت طويلة فإنها تكتسي صبغة عالمية.

إن جلّ المؤرخين اليوم يعتمدون هذا التحقيب كاطار عام لما فيه من مرونة ولأنه لم يعد ملتصقاً بتاريخ مجموعة ثقافية معينة. يطابق في أجزائه الأولى تاريخ اليونان، لكن المطابقة تختفي في الأجزاء الأخيرة، والأمر بالعكس فيما يخصّ تاريخ فرنسا أو انجلترا. نلاحظ أن الحقبة الواحدة تحمل أسماء مختلفة حسب التخصصات: الحديث الأول يسمّى أحياناً العهد الكلاسيكي وأحياناً المركنتيلي وأحياناً الرأسمالي التجاري، إلخ، وكذلك الحديث الثاني يسمّى عهد الديمقراطية أو الثورة الصناعية أو الامبريالية.. الحقبة نفسها تكتسي مدلولات مختلفة وكل مدلول يطابق حالة معينة [5.2.1.5].

إذا كان هناك مشكل فإنه لا يتعلق بالإطار الزماني العام الذي حوّر وجرّد من معناه الأصلي، تماماً كما حوّر التقويم الميلادي الموروث عن ممارسة المؤرخين المسيحيين. المشكل هو التوفيق بين هذا التحقيب العام والتحقيبات التخصصية من جهة (الاقتصاد، الفن، إله) والتحقيبات القومية من جهة ثانية (الدولة، الحضارة، إلخ).

5.2.4.3 التحقيب العام والتحقيب الجزئي

لا أحد ينكر أن ما حدث سنة 1789 يمثل نهاية فترة متميزة في تاريخ المجتمع الفرنسي، لكن أية فترة؟ التي بدأت مع شارلمان؟ مع أسرة كابه؟ مع حروب إيطاليا؟ مع موت هنري الرابع؟ لنقبل قول الأساتذة الفرنسيين ونفتح الحقبة بسنة 1610، أي نهاية الحروب الدينية، فنكون قد وضعنا الحقبة كلها في سياق سياسي. ونلاحظ في الحين أن هذه الحقبة المتميزة خاصة بفرنسا، لأن الانجليز مثلاً يحددون نهاية النزاعات الدينية وتحقيق التصالح الوطني بسنة 1688. كذلك، إذا كانت الفترة التي بدأت في فرنسا سنة 1789 تنتهي سياسياً بتأسيس الجمهورية الثالثة سنة 1871، فإن الانجليز يضعون حدّاً للفترة المبتدئة باتفاق سنة 1688 سنة 1832 عندما تمّ إصلاح النظام الانتخابي. إن تحقيب التطور السياسي هو الأكثر التصاقاً بالحياة الوطنية والظروف المحليّة، فيصعب بذلك التوفيق بين التحقيبات الوطنية المبنية على الأحداث السياسية.

يطلق أحياناً على العهد الحديث الأول في أوروبا، الموافق لللقرنين 17 و 18 م، اسم العهد الكلاسيكي، كما يطلق على النصف الأول من القرن التاسع عشر اسم العهد الرومانسي. هذان المفهومان مأخوذان من حقل الجماليات. بيد أن الفترة الكلاسيكية الخاصة بكل فن لا تطابق تمام المطابقة الفترة العامة المنعوتة بالاسم نفسه. فمثلاً القسم الأول من القرن السابع عشر لا يعتبر كلاسيكياً عند مؤرخي الفنون التشكيلية، كذلك الرومانسية تبدأ في نظر المتخصصين اما حوالي 1770 واما بعد 1800 حسب البلدان ومجالات الدرس المعنية. وهناك مفاهيم جمالية (باروك، روكوكو، انطباعية، إلخ) توسم بها حقب متميزة في تاريخ الآداب والفنون ولا يوجد مقابل لها على المستوى السياسي أو التنظيمي[1].

من المعلوم أن المدرسة الماركسية حاولت، اعتماداً على تاريخ وسائل الإنتاج والأنظمة الاجتماعية، أن تقدم تحقيباً عامّاً صالحاً لدراسة جميع المجتمعات، وأن هذا الاقتراح أدّى بالمؤرخين في كل القارات إلى جدال طويل وعقيم. تقول النظرية إنه وجد نظام فطري يعمّ الإنسانية ويتّسم بشيوعية وسائل الإنتاج. تفرّع عنه نظامان: أحدهما شرقي والثاني غربي. النظام الشرقي، السبّاق إلى الحضارة والتمدن والتنظيم، انتهى إلى تأسيس امبراطوريات عظيمة جمّدت، على المدى الطويل وبسبب عظمتها، التطور التاريخي، إذ كانت الثورات تتوالى على الحكام دون أن تمس أبداً الأسس التنظيمية. أما

---

(1) كاسيرر، فلسفة عهد الأنوار، ص 309 إلى 345؛ كروتشه، الجماليات، ت.ج. (نيويورك 1969)، ص 235 إلى 256 وص 262 إلى 264.

النظام الغربي، المتأخر نسبياً لأنه ظلّ مجزأ لمدة طويلة، ولم يعرف سلطة دولة واحدة قوية إلا في القرون الأخيرة، فإنه تمكن بسبب تأخره من الدخول في سلسلة متواصلة من التغيرات نتجت طبيعياً عن تعارض المصالح. وهكذا انقسم المجتمع إلى ملاكين ومعوزين، إلى حكام ومحكومين، إلخ. ونظم العمل أولاً على أساس الرق (التاريخ القديم)، ثم القنانة (الوسيط)، ثم الإجارة (الحديث). نظام الإجارة هو أساس الرأسمالية وهي المميز الموضوعي للعهد الحديث في كل مجتمع. والرأسمالية مدفوعة من ذاتها إلى التوسع المستمر وإلى تكسير كل الحواجز التي تعرقل ذلك التوسع. كسّرت النظام الوسيطي المبني على القنانة، وغيّرت بنية الاقتصاد الزراعي أولاً في أوروبا الغربية ثم الشرقية وأخيراً في باقي المعمور. والنظام الشرقي الذي بقي جامداً، يتحرك في الظاهر ولا يتغير في العمق، معرض إمّا للانحلال في النظام الرأسمالي العالمي وإما للقفز إلى الاشتراكية متخطياً المرحلة الرأسمالية[1].

حاول المؤرخون في الصين والهند ومصر وافريقيا، إلخ، ولسنوات عدة، أن يطبقوا هذا التحقيب على التاريخ المحلّي دون أن يستطيعوا الإجابة عن السؤال التالي: هل النظام الشرقي قائم بذاته، له مميزات محددة، أم هو فقط صورة معكوسة للنظام الغربي؟ هل هو نظام موحد لا مثيل له في الغرب أم هو مركّب تلفيقي تتواجد فيه قطاعات مختلفة، كل قطاع شبيه بما يوجد في الغرب (رقّ، قنانة، إجارة)؟ الواقع أن التحقيب الماركسي يحمل بصمات القرن التاسع عشر مع تركيز على تنظيم الإنتاج والعمل، فهو تحقيب محلّي جزئي سحب على الإنسانية كلها. فزاد المشكلة تعقيداً عوض أن يمهد السبيل لحلها أو لتجاوزها. يرى في الشرق نقيض الغرب، تماماً كما رآه المستشرقون والأوروبيون عامة منذ عصر النهضة[2].

توضّح هذه الأمثلة أن تحقيب التاريخ العام، كما عرضناه سابقاً، كان نتيجة عملية توفيقية بين تخصصات مختلفة وبين تواريخ محلية متعارضة. يحمل في ذاته آثار تحقيبات جزئية (فنية، سياسية، حربية، دينية، إلخ). الحدث الفاصل بين عهدين أو حقبتين قد يكون دينياً (ظهور النصرانية)، أو حربياً (الحملات الصليبية)، أو اقتصادياً (الثورة

(1) انظر بالخصوص ماركس، **الأنظمة الإنتاجية القبرأسمالية**، ت.ج. (نيويورك 1966). لا حدّ للبيبلوغرافيا في هذه النقطة.

(2) يتميز التحقيب الماركسي بالتركيز على المستوى الإنتاجي. يوجد تحقيب مبني على التكنولوجيا، والتحقيبان متداخلان عند الكثير من الكتّاب. لا بد من التمييز بينهما. انظر كونت، **مقال في العقل الوضعاني** (باريس 1963).

الصناعية)، أو فنياً (الرومانسية). التحقيب العام ليس متجانساً، فلا عجب إذا وجدنا صعوبة كلما أردنا أن ندخل فيه تحقيب الفن أو الاقتصاد أو العقيدة. إنه لا يوافق تمام الموافقة إلاّ التخصص الذي انبنى عليه من الأصل.

وعندما ننتقل من حضارة إلى أخرى فإن صعوبة التوفيق قد تزداد وتتضاعف. فنصل إلى خلاصة يؤكدها أغلب المؤرخين غير الغربيين وهي أن التحوير الذي تكلمنا عليه سابقاً، إفراغ التحقيب العام من كل مدلول مرتبط بأحوال أوروبا الغربية، لا يحلّ المعضلة من أساسها، وأن التوفيق الذي حصل في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، وفي حدود كما يتضح ذلك لكل من قارن بين الكتب التاريخية المدرسية في فرنسا وفي ألمانيا، لا يمكن أن يتحقق بالنسبة للحضارات الكبرى. وكما أن تحويل تأريخ الحدث الواحد، عند الانتقال من تقويم إلى آخر، يغير مدلول ذلك الحدث، فإن وضع تاريخ قومي بأكمله ضمن حقبة واحدة (الوسيط الأول مثلاً أو الحديث الأول) يغيّر حتماً المدلول الذي كان يحمله ذلك التاريخ عندما كان يوضع في تحقيب آخر (حسب السنوات أو العقود أو الممالك أو الملل). كل محاولة توفيق لا محالة فاشلة، فيتحتم العدول عن التحقيب العام إلى تحقيبات خصوصية[1].

5.2.4.4 تحقيب التاريخ الإسلامي

لم يميز المؤلفون المسلمون بين التحقيب والتأريخ كما يدل على ذلك التعريف الذي ذكرناه في فصل سابق والذي يقول: التاريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع وقيل إنه مدّة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث أخر. التعريف الثاني، النسبي، هو الذي يفيد فكرة التحقيب.

يلجأ المؤرخون الذين كتبوا بالعربية، أكانوا مسلمين أو لا[2]، إلى تقسيم تقليدي نلخصه في النقاط التالية:

(1) يسوقون في قسم تمهيدي الملاحم والأساطير على صورتها الشائعة بين أصحابها، في غياب قياس برهاني يمكن من تمحيصها. يحشرون المرويات المتعلقة ببداية الكون والأرض والإنسان وكذلك أخبار الأمم البائدة أو النائية مثل الصين والهند

---

(1) صحيح أن التحقيب العام لازم مهنياً وتعليمياً. ولكن لا يجب اعطاؤه صبغة علمية.

(2) نأخذ مثلاً ابن العبري الذي لم يكن مسلماً، فإنه يجزىء تاريخه على الشكل التالي: (1) الأولياء، (2) قضاة بني إسرائيل، (3) ملوك بني إسرائيل، (4) الكلدانيون، (5) المجوس، (6) اليونان، (7) روما، (8) اليونان النصارى، (9) العرب المسلمون، (10) المغول.

والزنوج وسكان المناطق الشمالية. فهذا القسم هو بمثابة **وصف - كوني** (كوسموغرافيا)، **وصف - جنسي** (اثنوغرافيا) **ووصف - أرضي** (جيوغرافيا)،

(2) ثم ينتقلون، في قسم لاحق، إلى أخبار الأنبياء والرسل معتمدين على ما جاء في التوراة، وبالمناسبة يذكرون أخبار الأمم التي كانت لها علاقة ببني إسرائيل كالكلدانيين والسريانيين وغيرهم،

(3) ثم يروون، في قسم ثالث، أخبار الملوك، أي وقائع الامبراطوريات القديمة، الفارسية واليونانية والرومانية، ويذكرون بالمناسبة أيام العرب الأولين،

(4) ثم يقصّون، في قسم رابع، تاريخ العرب بعد ظهور الإسلام ويلحقون بهذا التاريخ ما يعرفون عن الروم والإفرنج وملوك الهند وغيرهم،

(5) ثم يسوقون، في قسم خاص، أخبار العجم من أتراك وبربر، إلخ. وبما أن هذا التاريخ لا يزال في تطور، فإن الرواية تنحلّ تدريجياً في حوليات قابلة للوصل والتكملة.

وهكذا نلاحظ نفس الاتجاه العام في التأليفين، العربي والغربي، من أخبار الأمم والدول (الحقبيات والتجارب) إلى أحداث السنوات وربما الشهور (الحوليات واليوميات). لا يوجد إذاً فرق جوهري بين الاسطوغرافيتين، اللهم ان الإسلامية أوسع مادة وأكثر دقة فيما يتعلق بأخبار الشرق والمناطق المجاورة له وأكثر خلطاً وإيجازاً عندما تتعرض لأخبار اليونان والرومان. من السهل جداً التوفيق بين التأليفين. إذا أمعنا النظر في هيكل التأليف التاريخي الإسلامي، كما لخّصناه أعلاه، نجد أن القسم الأول، وإن كان أسطورياً خرافياً يدخل في نطاق القبتاريخ، فيما القسمان الثاني والثالث يوافقان مدلول التاريخ القديم، والقسمان الرابع والخامس التاريخ الوسيط. ويبدأ العصر الحديث بأزمة حكم الأعاجم أي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

يوجد إذاً توافق ضمني بين التحقيبين التقليديين، الإسلامي والغربي، ويدخل في هذا الإطار اقتراح المؤرخ الامريكي مارشال **هودجسُن** الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية:

- فترة أولى تمهيدية تمتدّ من سنة 750 إلى سنة 1.000 م (134 إلى 392 هـ).
- ثانية كلاسيكية من 1000 إلى 1250 (392 إلى 648).
- ثالثة وسيطية من 1250 إلى 1500 (648 إلى 906).
- رابعة وهي عهد الامبراطوريات الثلاث من 1500 إلى 1800 (906 إلى 1215).

ـ خامسة حديثة من 1800 إلى الحاضر[1].

كان هدف هودجسن هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي، أو بعبارة أدق في نطاق التاريخ الغربي المرتبط بالتقويم الميلادي، لكن الاقتراح لا يتعارض مع التحقيب التقليدي الجاري به العمل عند أغلبية المسلمين. نتيجته الوحيدة هي تغيير المدلول: الحقبة التي يسميها الغربيون الوسيط الأول، والتي كانت فترة تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي، أصبحت في تحقيب هودجسن تمثل عهد توسع وازدهار وإبداع فاستحقت أن تسمّى عهداً كلاسيكياً. واضح إذاً أن التقسيم الزماني أفرغ من كل مدلول وعاد لا يعدو أن يكون مجرد تفصيلة شكلية. فنجد أنفسنا أمام اختيار صعب يلخص المعضلة كلها: إما أن نستعمل الحقبة كمدّة فارغة ونعطيها في كل حالة مدلولاً معيناً (انحطاط أو استمرار أو تقدم)، فتستحيل المقارنة (الرشيد مزامن لشارلمان وليس معاصراً له، يوْجدان في نفس الزمان وليس في نفس التاريخ)، وأما أن نعطي لكل حقبة مدلولاً معيناً وحينئذ لم تعد توجد في نفس الموقع من المسلم الزماني بالنسبة لكل أمة ولكل مجتمع. يمكن أن نقارن بين النهضة الإسلامية والنهضة الأوروبية، إلا أن الأولى سبقت الثانية بأربعة قرون[2].

بيد أن اقتراح هودجسن كشف عن مشكلة أخرى هي صعوبة توحيد التاريخ الإسلامي نفسه. لا يمكن أن ينظر إلى حقبة الامبراطوريات الثلاث، العثمانية والفارسية والمغولية، بنفس النظرة في الآستانة وفي القاهرة وفي دمشق. إذا عدنا إلى كتب التاريخ المدرسية، وحتى الجامعية، المتداولة في كل بلد عربي أو إسلامي، نلاحظ اختلافاً كبيراً في التحقيبات المعتمدة. لا يوجد أي نوع من الوحدة والتجانس في تاريخ مصر أو تاريخ إيران أو تاريخ الترك. بل يمكن القول إن القضية تبدو ثانوية للمؤرخين المحليّين الذين يرون فيها مسألة تقنية موكولة للخبراء. نقرأ عند عبد العزيز الدوري: «لم نصل إلى أسس عامة لتحديد فترات التاريخ العربي. فالأحداث السياسية أو توالي الأسر لا تفي بالغرض إذ إن تاريخ العرب تاريخ أمة لا تاريخ أُسر. كما أن نقل التحديد الغربي لفترات التاريخ (من جهة نظر غربية) قد لا يصدق على التاريخ العربي. وتحديد فترات تاريخ الغرب

---

(1) هودجسن، **الإسلام كمجاهدة تاريخية**، ج 3 (جامعة شيكاغو 1974).

(2) ميز، **نهضة الإسلام** (1922). عرب تحت عنوان **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هـ**. (القاهرة 1940).

يتطلب اعتماد أسس مفهومة تنطلق من طبيعة هذا التاريخ وتطوره»[1]، لكن عندما نقارن الاقتراح الذي تقدم به مع اقتراح هودجسن أو التقسيم الذي اعتمده المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام[2]، نفهم أن التوفيق بين التحقيبات التي تنطلق من منظور إقليمي أو قومي عربي أو إسلامي، يكاد يكون، في الظروف الحالية وفي مستوى الدراسات المنجزة، مستحيلاً. كيف يمكن لمؤرخ عربي دمشقي أن ينظر إلى حقبة 622 إلى 750 م كفترة سابقة لأخرى تمهيدية كما يقترح ذلك هودجسن؟

5.2.4.5 الحقبة

لا بدّ لنا من أن نفرق بين مسألتين:

الأولى تهم التحقيب العام، لها هدف مهني، تنظيمي، تعليمي. لا مناص من كتابة تواريخ عامّة للتلاميذ والطلبة وللقراء غير المتخصصين. نظرياً، لا يوجد تحقيب متفق عليه، كل دولة تكتب التاريخ العام من منظورها وذلك المنظور يختلف من قارة لأخرى، من ثقافة لأخرى، من ملّة لأخرى، وقد تختلف الآراء والاتجاهات داخل الدولة الواحدة حسب المصالح والعقائد. ولبنان أوضح مثال على ذلك دون أن يكون استثناءً. يستعمل الجميع نفس المشباك الزماني المرتبط كما أوضحنا بالتقويم الميلادي، إلا أن الجدول جرّد من كل مدلول فأصبحت المقارنة صعبة وأحياناً ممتنعة. لذا التواريخ العامة المعروضة في الأسواق هي تآليف حقاً، مجموعة ملخصات للأحداث، لا تحتوي على أية فكرة عامّة، وهذا الفراغ الفكري هو ما يدفع الكتاب إلى اقتحام ميدان فلسفة التاريخ[3].

أما المسألة الثانية التي يعنى بها حقاً الباحثون فهي مخالفة لما سبق. إنها تتعلق بتحديد كل حقبة مدروسة على حدة، في إطارها الجغرافي وعلى مستواها المفهومي.

---

(1) انظر **دراسة تمهيدية لكتابة تاريخ العرب**، تحت إشراف مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت). لاحظ أن الدوري يحوم حول مفهوم التحقيب ولا يهتدي للمصطلح. يقترح التجزئة التالية: (1) العرب قبل الإسلام، (2) عصر الرسالة، (3) بناء الدولة العربية الإسلامية (صدر الإسلام)، (4) تطور الدولة العربية الإسلامية (من القرن 2 إلى 5 هـ)، (5) الأمة العربية بين الضعف والتحدي (450 ـ 1000 هـ)، (6) البلاد العربية في العهد العثماني، (7) الاستعمار الغربي والنضال العربي.

(2) تحقيب تاريخ بلاد الشام: (1) العهد البيزنطي، (2) صدر الإسلام، (3) العصر الأموي، (4) العصر العباسي، (5) العصر العثماني، (6) التاريخ العربي الحديث.

(3) نذكر كمثال على هذا النوع من التأليف التلفيقي: **تاريخ الإنسانية**، بإشراف منظمة اليونسكو (1969) **التاريخ العام**، 13 ج، دار لاروس (باريس 1968)؛ **تاريخ الإسلام**، نشر جامعة كامبريدج (1970).

وهذا التحديد لا يتطلب اتفاقاً مسبقاً حول التحقيب العام.

من يتابع أعمال الباحثين المتخصصين يلاحظ أنهم لا يلتفتون لمسألة التحقيب العام ويحيلونها إما على المربّين والمدرسين وإما على فلاسفة التاريخ. يوجهون همّهم كله لاظهار مدلول الحقبة التي يدرسونها، لأن المدلول هو الذي يمكنهم من المقارنة والموازنة. ينطلقون من التجزئة الرباعية التقليدية، أو من تجزئة أدق، أو حتى من تسلسل مبني على الملّة، كما ينطلقون من تقويم اصطلاحي ومن مرويات شائعة بين العموم، ثم بوساطة النقد المتواصل للوثائق والشواهد المتوافرة لديهم يجهدون لتحديد حقبة متميزة، وعندما يصلون إلى هدفهم فإن الحقبة التي هي خلاصة بحثهم واجتهادهم تصبح ذات مدلول خاص، لا تماثلها في كل مظاهرها أية حقبة أخرى، حتى ولو شاركتها في الاسم. وهكذا ترتبط الحقبة، في مفهوم المؤرخين المعاصرين، بمدلول معين. إنها بالطبع مدّة زمانيّة فاصلة بين تاريخين منسوبين إلى تقويم محدّد، مرتبطة بمستوى معين من الفعاليات البشرية (الفن، أو السياسة، أو الإنتاج الماديّ، أو الأدب، إلخ)، منفصلة تماماً عن مفهوم الدورة أو الدولة أو الثورة، ولا تحمل معنى أخلاقياً أو فلكياً[1]. وبما أن الحقبة مرتبطة بمدلول فإن عملية التحقيب تتلخص بالنسبة للباحث في تحديد مميزات الفترة المدروسة. كلما غاب هذا الهمّ بقي العمل في نطاق التقاليد القديمة ومزج التجزيئات المبنية على مفاهيم غير متجانسة (الجغرافيا، الملّة، الأسر الحاكمة، السياسات الخارجية، إلخ)، كما نراه واضحاً في العديد من المؤلفات الموجودة في السوق.

أكتسى تقدم البحث التاريخي، في القرن التاسع عشر، شكل تحديد حقبة بعينها هي حقبة النهضة الأوروبية، ويكتسي اليوم شكل تحديد حقبة متميزة في تاريخ الاقتصاد العالمي. كذلك في البلاد العربية يتجه جهد الباحثين نحو بلورة فترة محددة يطلقون عليها اسم «الإصلاح». ومما لا شك فيه أن تحديد حقبة ذات مدلول واضح هو الذي يغير فيما بعد التحقيب العام الذي يشيعه بين التلاميذ وعموم القراء مؤلفو الكتب المدرسية. ليس التحقيب العام المسبق هو الذي يدعو إلى تمييز حقبة عن أخرى في مجالٍ دراسيّ معيّن. عندما يحصل ذلك، وقد يحصل مراراً، فذاك دليل على تعثر

---

(1) تتأرجح عملية التحقيب دائماً بين الهم الأخلاقي (تجارب الأمم) والهم الفلكي (دورات التاريخ). من هنا الترابط بين مفهوم الاستفادة من الماضي (التاريخ مخبر السياسة) ومفهوم استكشاف المستقبل (الأجفار).

البحث وانعدام الابداع. وأوضح مثال على ذلك عقم النقاش الطويل حول «نمط الإنتاج الشرقي».

الباب الخامس

5.2.5 الوحدة الانتسابية

موضوع التاريخ ليس ما يريد الإنسان بل تصورنا لما يريد.

تولستوي

قلنا إن العنونة حكم.

أي أنها توطين (نسبة إلى مكان محدد) وتقويم (نسبة إلى نقطة بدء) وتحقيب (نسبة إلى فترة مميزة داخل تدفق الأزمنة). وانتهينا إلى مفهومين: المبحثة (المونوغرافيا) من جهة والحقبة من جهة ثانية. وقلنا إن الأولى تعني في عرف المؤرخين المعاصرين أكثر من مسح منطقة جغرافية معينة وتعني الثانية أكثر من فاصل بين تاريخين. تشير جميع هذه التحليلات إلى وحدة أعمق من الجوار المكاني ومن التشابك الزماني. نسميها **وحدة الانتساب**.

ما علاقتها بالفكرة الجامعة التي قلنا إن المؤرخ ينطلق منها لأنه يجدها غالباً مبثوثة في الوثائق؟ ما وضعها (أي وحدة الانتساب) من الوجهة المنطقية: عامة مطلقة؟ خاصة محدودة؟ تنتمي إلى نوع ثالث؟ لقد قاربنا هذه المسألة في فصول سابقة عندما تكلمنا على الحدث وعلى التاريخ المكتوب بالمفهوم وعلى العنونة وسنعود إلى بعض جوانبها في فصل لاحق خاص بالتركيب. وهذا أمر طبيعي إذ عمل المؤرخ المدقق الفاحص يدور كلّه حولها. نكتفي بتمحيص نقطة باعدت دائماً بين المؤرخين والفلاسفة، المنهجيين والمعرفيين، وهي هل الوحدة الانتسابية، مع كل الغموض الذي يكتنفها، تستحق أن تسمّى كلّه أم لا؟ هل المؤرخ يهدف فعلاً إلى رسم وحدة كلية تامة دالّة من وراء أشكال الوحدة التي ذكرناها (المكان، الزمان، المدلول) أم لا؟ من الواضح أن توابع هذه المشكلة كثيرة ومتشعبة ولا يمكن أن نتعرض إليها بتفصيل، إلاّ أنه يجب التأكيد على أنها مسألة المسائل في كل بحث عن التاريخ.

5.2.5.1 تحديد

كل دراسة تاريخية بحث في الجزئيات وكل جزئية وحدة، فلا غرابة إذا تعدّدت أشكال وصور تلك الوحدة. نسرد هنا بعضها: المنطقة كوحدة مكانية (البحر المتوسط، المحيط الأطلسي، **لانجدوك**، الغرب[1]؛ الدولة كوحدة تنظيمية (البندقية، أثينا)؛ السيرة كوحدة

(1) الاشارة إلى كتابَيْ: لوروا لا دوري (1969).
جان لو كوز، الغرب: معمرون وفلاحون (الرباط، 1964).

نفسانية (لوثر، شيشرو، كايّو، إلخ[1]؛ الحقبة كوحدة زمانية (الثورة الرومانية، الثورة الأطلسية[2]؛ المؤسسة كوحدة قانونية (البرلمان، البنك، الشركة)؛ الطبقة كوحدة اجتماعية (نبلاء القلم[3]، الفلاحون، العمّال، إلخ)؛ الحضارة كوحدة ثقافية (اسبانيا الإسلامية، الفينيقيون، الإمبراطورية المغولية)؛ النظام الإنتاجي كوحدة تقنية (ثورة الكهرباء، السكك الحديدية، الملاحة البخارية). . .

من هذه الأشكال ما هو قديم ومنها ما هو مستحدث، ومنها ما مرّ بأطوار كالسيرة أو الطبقة أو الدولة. لكن إذا أخذناها على حالها اليوم، يمكن أن نتساءل: هل كل شكل مستقل عن الآخر أم لا؟ إذا كان بحث حول مؤسسة كالمصرف أو المحكمة القضائية لا يمتّ بأية صلة لبحث آخر حول شخصية كرئيس حكومة أو قائد جيش يكون مفهوم الوحدة الجامع بين المبحثات (المونوغرافيات) شكلياً فقط مثل ما يجمع التفاحة الواحدة والبقرة الواحدة. هل هذا هو الواقع أم هل هناك وحدة حقيقية، بمعنى أن الباحث في شخصية لوثر يعبّر من خلال الوحدة النفسانية عن وحدة أعمق، مؤسسية عقائدية حضارية وربما جغرافية، فتكون الوحدة الانتسابية دائماً موجودة وراء الخصوصية الظاهرة. وإذا كانت موجودة فعلاً فهي التي تعنينا وهي التي يجب أن نتساءل حول حكمها المنطقي؟ تبدو وحدة الدولة الرومانية مخالفة لوحدة شخصية شيشرو ولكن المؤرخ المقتدر هو الذي يفهمك الاثنين معاً، المؤسسة بالنفسانية والنفسانية بالمؤسسة. إذا ظهر خلل فذاك دليل على الفشل، على أن المؤرخ لا يزال على مستوى الرواية الساذجة. يكتب ثوقديد في الوقت نفسه حول شخصية بريكليس ونظام أثينا، حول الحرب والديمقراطية، إلخ، كما أن ابن خلدون يحدثنا في الوقت نفسه عن الأعرابي وعن البداوة وعن الرعي وعن حقبة معينة من تاريخ الإنسانية. ومفهوم الوحدة الانتسابية، إذا غاب اليوم من المنهجيات الحديثة ولم يعد يطرح إلا كجهد يبذله الباحث لتنظيم وتألفة المعلومات المستقاة من الوثائق، فإنه في الماضي لم يكن ينفصل عن التاريخيات. لم تكن ذهنية العموم من إبداع الرومانسيين بل تبلورت عبر سلسلة من المؤلفات لكبار المؤرخين من پوليب إلى فيكو مروراً بالمسعودي وابن خلدون وماكيافللي. ثم ظهرت فكرة الوضعية العامّة عند كونت ونوع الإنتاج عند ماركس والانموذج النفساني عند لامبرخت، إلخ. استعمل البعض كل واحد من هذه المفاهيم بمعنى العامل المؤثر الذي يستقيم به تفسير الأحداث، لكن من خلال هذا الاستعمال الظرفي [5.3.1] نلمس محاولة مستمرة لتدقيق مفهوم

---

(1) الاشارة إلى كتب اريك اريكسن (1952)، بيير غريمال (1986)، جان ـ كلود ألان (1976).

(2) الإشارة إلى كتاب رونالد سايم (1967) بالمر (1959).

(3) نبلاء القلم أو الجبة هم أعضاء طبقة القضاة. انظر رولان مونييه.

الوحدة الضمنية، فمرة يتلخص في بعده المكاني، ومرة في بعده الزماني ومرة في بعده الدلالي. قد يختلف المنظور عند هذا المؤرخ أو ذاك، تبعاً للاختيار العقائدي أو لنوعية الوثائق المستعملة، فتختلف العبارات والتعريفات، لكن البحث الذي يعود مرجعاً ضرورياً في مسألة ما هو ذلك البحث الذي يشير إشارة واضحة إلى الوحدة الجوهرية التي نحن بصدد تحديدها. هذا حال ميشله في كتابه عن **جان دارك**، بوركهارت في كتابه عن **قسطنطين الكبير**، رينان في كتابه عن **المسيح**، تين في كتابه عن **أصول فرنسا المعاصرة**، إلخ[1].

5.2.5.2 وحدة استقرائية؟

يطرح توينبي المسألة بكيفية منهجية صريحة ويتساءل: ما هي بالضبط الوحدة الانتسابية؟ تكلمنا عليها إلى حدّ الآن بصفتها مفهوماً ضمنياً مبطناً في كل بحث مهم ومفيد، مهما كان عنوانه. لنأخذ كتابي برودل ولوكوز: كلاهما مبحثة ذات حدود جغرافية واضحة، إلا أن الأول يعتبر مثالياً لأنه يشير إلى وحدة أعمق بكثير من وحدة المكان (البحر المتوسط) والزمان (عصر فيليب الثاني الاسباني) وحتى من وحدة الاقتصاد والسلوك، في حين أن الثاني (مؤلف لوكوز) محدود الفائدة لأن وحدته لا تتعدّى وحدة الرقعة، فلا يعد من الأعمال التاريخيّة[2]. يقرر توينبي أن يخرج من التلميح إلى التصريح، فيعين الوحدة ويسميها **الحضارة**[3].

يتساءل: ما هو النطاق الصالح لدراسة وعرض المعطيات التاريخة؟ الدولة القومية؟ المنطقة؟ مجموع الإنسانية؟ يعطي أمثلة كثيرة على عدم جدوى أية واحدة من هذه. يعود إلى تاريخ الإنجليز ويبرهن على أن الدولة في مفهومها المعاصر لا تمكّن بحال من فهم الأحداث الخاصة بانجلترا وحتى الخاصة بأوروبا الغربية، ويجيب إن النطاق الوحيد الذي يجعل عمل المؤرخ مفهوماً هو نطاق **الحضارة**، وفي حال إنجلترا الحضارة هي المسيحية الغربية المتميزة من جهة عن الحضارة الإسلامية ومن جهة ثانية عن المسيحية الشرقية. يتكلم توينبي عن وحدة ملموسة، عن مجال (جغرافي زماني قيمي) نحدده مسبقاً ونردّ إليه كل مروياتنا. هذا ما سمّيناه من جانبنا **صدى الأحداث**، صدى سقوط غرناطة وفتح القسطنطينية في حالة الإسلام. وهو مفهوم مخالف لما حاولنا تحديده والذي يمثل نوعاً من الجهاز غير المرئي.

---

(1) هل يمكن أن نعتبر كتاب **الاستقصا** مبحثة بالمعنى الحديث؟ لا. ماذا ينقصه؟ المدلول، أي ذلك الشيء الذي نحاول تعريفه. لا يمثل الكتاب وحدة عضوية، وليس من الصدفة أن يكون قد ألف على مراحل.

(2) دراسة لوكوز محددة ومحدودة، لأنها غير مكتملة. هل كتاب برودل يمثل فعلاً وحدة؟ في ذلك نظر. نتكلم على مشروع الكتاب لا على النتيجة [3.9.].

(3) ميرهوف، ص 101 إلى 114؛ باترفيلد، ص 15.

الحضارة التي يعنيها توينبي شبيهة إلى حدّ كبير بما يعنيه هيرودوت أو المسعودي أو ابن خلدون وأيضاً ما يعنيه فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي، أي واقع ملموس هو في الوقت نفسه وطن ودولة وملّة ولغة وأخلاق ونظام معاشي . . .[1].

أتينا بكلام توينبي برهاناً على أن المفهوم الذي نحن بصدده غير مستقر، مما سبّب كثيراً من الخلط والنقاش العقيم. علينا أن نفصل وحدة المدلول، الخاصة بظاهرة ما (برلمان بريطانيا في القرن السابع عشر، تجارة الرقيق في جنوة في القرن الرابع عشر)، عن وحدة الانتساب التي هي وحدة افتراضية تشير إليها أشكال ملموسة كالوحدة المكانية أو الزمانية أو الدلالية. الوحدة المعنية عند توينبي، رغم اتساعها الظاهر، ليست سوى وحدة المدلول لأن الصعوبات التي يجدها لفهم أحداث التاريخ الإنجليزي عندما يربطها بالدولة القومية قد يجدها في نطاق الحضارة لو تابع البحث. أنه يتوقف وبذلك يمنع الصعوبات من الظهور باعتباره أن كل حضارة منغلقة على نفسها وهو افتراض غير مدعوم[2].

حيث يستعمل الإنجليز كلمة وحدة يستعمل الألمان ومن تأثر بهم من الفرنسيين والإيطاليين، كلمة كلّة ومع هذا المفرد يتسع المشكل وتتضح توابعه العديدة. معروف أن المفهوم نشأ في أحضان الفكر الرومانسي، ظهر في ثوب **الروح القومي** عند هردر **والروح المجسد** عند هيغل ثم تبلور عند المؤرخ **ترويلتش** وعنه أخذه علماء الاجتماع والفلاسفة[3]. لا يهمنا من تاريخ المفهوم إلّا ما يمس المعرفيات. هناك تحليل تقليدي في ألمانيا، من الرومانسية إلى التاريخانية، يؤكد على أن المؤرخ الفذ يؤطر عمله بإطار موضوعي، موجود في التاريخ ـ الوقائع، التاريخ ـ المصير، وذلك الإطار الذي يجعل من دقائق مبعثرة مجموعاً منظّماً هادفاً هو وحدة موحدة، كاملة تامة مستقلة. ثم يتمادى التحليل إلى تحديد الحكم المنطقي لذلك المفهوم ويصل إلى نتائج يقول إنها تفرض نفسها على كل باحث في هذه الموضوعات وخاصة على المؤرخ إلا أنّ هذا الأخير، رغم أنه لا يستطيع إنكار أنه يفترض بالفعل وحدة ينسب إليها معلوماته، يرفض النتائج المنطقية. ماذا يعني هذا الخلاف؟ هل هو فقط مواجهة بين نسق فكر الفيلسوف وبين انتقاء المؤرخ؟

---

(1) عنوان كتاب المسعودي هو **أخبار الزمان في الأمم الماضية والممالك الدائرة والأجيال الخالية**. إذا توافقت الأمة والمملكة والجيل فلا نبتعد كثيراً عن الحضارة كما يفهمها توينبي.

(2) يدعي توينبي أن الحضارة، كإطار للبحث التاريخي، وحدة استقرائية في حين أن ثقافة شينغلر وحدة افتراضية وبالتالي مقحمة في التاريخ. ولكن انغلاق الثقافة أمر مفهوم فيما أن انغلاق حضارة توينبي غير مفهوم لأن ما يحدد الثقافة عند شينغلر هو الفكرة الضمنية (الوحدة الانتسابية) وهذه لا تكون إلا افتراضية.

(3) لوكاتش، **انهيار العقل**، ت. ف. (باريس 1958).

5.2.5.3 كلّة افتراضية؟

بعد أن تقرّر أن أشكال المبحثات، وإن تعدّدت ظاهرياً، تشير إلى وحدة ضمنية كاملة شاملة، وأن المبحثة، مهما كانت دقيقة، إما كلّة وبالتالي دالّة، وإما أنها ليست بكلّة وحينذاك ليست ناقصة بقدر ما هي غير دالّة أصلاً[1]. نقول هذا بالنسبة للسيرة كما يفهمها ديلتاي أو الحضارة كما يفهما بوركهارت أو النظام الإنتاجي كما يفهمه ماركس أو الأمة كما يفهمها ميشله أو الأنموذج النفساني كما يفهمه لامبرخت، إلخ. كل واحدة من هذه تمثل كلّة. ماذا تعني منطقياً الوحدة الكلّية أو الكلّوية؟ ليست وحدة مجردة فارغة قابلة للشفع والمضاعفة إلى ما لا نهاية. هي وحدة الوحدات، تلك التي تعكس المجموع في جزئية، في حالة، في خاصية. هي إذاً «العام المشخص» حسب عبارة هيغل. ليست حرب **البلوبونز** حرباً مثل سائر الحروب، بل هي الحرب بعينها وذاتها. قال ثوقديد في مؤلفه كل ما كان في وسعه أن يقول عن الحرب، بل قال ما يمكن أن يقال عنها، كما أن ميشله قال في كتابه عن جان دارك كل ما يمكنه أن يقول في حق فرنسا. ليس من الصدفة إذا كان أعلام مدرسة الحوليات (أنّال) يتكلمون على التاريخ الشامل في نفس الوقت الذي كانوا يؤلفون فيه مبحثات: برودل عن البحر المتوسط، مارك بلوك عن المجتمع الفيودالي، ففر عن لوثر. المبحثة في شكلها الأمثل هي بمثابة عالم مصغّر.

لهذا التعريف المنطقي عواقب نذكر منها:

(1) رفض مفهوم التطور. إذا كان المجتمع الفيودالي يمثل كلّة والمجتمع القديم كلّة، فكيف يمكن القول إن تلك متقدمة على هذه؟.

(2) استحالة المقارنة بالمعنى العادي. لا توجب بين شخصيتين أو حضارتين إلاّ المفارقة.

(3) تلخيص عمل المؤرخ الجادّ في التأليف، أي الكشف عن روح، عين الموضوع الذي يبحث فيه، لا فرق إذاً بين عمله وعمل الفنان أو الأديب[2].

هذه التعريفات هي التي تميز المدرسة التاريخانية [6.2.5]. ماذا يقول فيها المؤرخ المحترف؟ يقول إنها لا تنطبق عليه رغم ادعاء التاريخانيين. صحيح إنه يستعمل مفاهيم مثل

---

(1) هذا هو المعنى الحقيقي لقولة المؤرخ سيلي: التاريخ بدون سياسة ينحط إلى مستوى الآداب (بارتفيلد ص 41).

(2) هناك علاقة بين تعريف الوحدة الانتسابية ككلّة وبين إلحاق التاريخ بالفن من جهة ومن جهة ثانية إلحاق التفسير بالنظر والتأويل. أمر واضح في جميع كتابات كروتشه.

السيرة أو الدولة أو الأمة أو الذهنية، إلخ، تشير كلها إلى مفهوم يقول المناطقة إنه كلّة وإن له توابع لا مناص منها، إلا أن المؤرخ يرفض التقيّد بها لأنها تبعده، حسب رأيه، عن الموضوعية وتربطه بالفن في حين أنه يجهد لكي يلحق بالعلم. لا بدّ لنا من أن نعود إلى أصل المسألة: هل الوحدة التي يتوخاها المؤرخ كلّة بالفعل؟ وإذا كانت كذلك فهل لها من ظروف مساعدة لكي تظهر بالمظهر الكلّي؟[1].

5.2.5.4 الوحدة عند المؤرخ

لا نتعرض للنقد المنطقي لمفهوم الكلّة لأن هذا داخل في نطاق المعرفيات[2].

همّ المؤرخ هو أن يؤكدّ في وجه الفيلسوف تعدّد أشكال الوحدة، بمعنى أنه لا يوجد، لا يمكن أن يوجد، في التاريخ الذي نعيشه «وحدة الوحدات»، وحدة كاملة شاملة يتلخص فيها التاريخ بأكمله. قد يقول المرء ذلك عن عقيدة ولكن لا يمكن أن يقوله نتيجة استنباط واستنتاج، يقوله كفيلسوف، كمتكلّم، لا كمؤرخ. قلنا في فصل سابق إن المؤرخ إذ يؤرخ يقف في نقطة البداية/النهاية، ولكن هذا أمر يتعلق به، بكونه واعياً بالتاريخ داخل التاريخ، وليس أمراً ينسب إلى التاريخ ـ الوقائع. هنا قفزة يحجم عندها المؤرخ ويجرؤ عليها الفيلسوف.

لا ينفي المؤرخ أنه في نهاية الأمر، عندما يتوقف عن التنقيب ويشرع في التأليف يقف في تلك النقطة وبالتالي يتصرف كما لو كان التاريخ كله قد تلخص فعلاً في موضوع بحثه، لكن يفعل ذلك بالضبط عندما لم يعد «باحثاً» وهنا نلجأ إلى مقارنة توضيحية. يبدأ الفنان بالبحث عن شيء، بالتطلع إلى هدف، بالتقرب إلى فكرة. يوحد المنظر، يخطط ثم يخطط حتى يصل إلى مبتغاه. لكن التخطيطات الأولية لا تعدّ قسماً من انجازه الفني، لا يحكم إلا على النتيجة النهائية، التامة الكاملة. أما بالنسبة للمؤرخ فإن مرحلة التخطيط، مرحلة البحث والتنقيب، هي الأساس والعمل التأليفي اللاحق إنما هو بمثابة «تقرير موقت»، فيه وحدة تشير إلى كلّة، لكن في عين المؤرخ نفسه، المؤرخ المعاصر، تلك الكلّة هي التخطيط الأولي، أما النتيجة ذات القيمة الدائمة فهي عملية البحث نفسها، في سيرورتها قبل أن تتوقف وتتجمّد.

---

(1) الملاحظة نفسها تصدق على النظريات الفيزيائية. كل نظرية تمثل كلّة. تبدو لنا الآن الديكارتية كنظرة إلى العالم شبيهة بنظرة الفنان أو الأديب. استنتاج قال به غرامشي.

(2) سارتر، **نقد المنطق الجدلي** (باريس 1961).

التاريخ ـ الوقائع هو عملية توحيد ـ تكسير مستمرة، والمؤرخ لا يفعل سوى عكس هذه العملية والكلّة لا تمثل سوى تجميد ذهني قصري لهذه العملية.

نعود ونلخص ما يميز موقف المؤرخ الباحث:

توجد في آثار الماضي، في الشواهد، مفاهيم جامعة (سيرة، دولة، أمة، طبقة، حضارة، إلخ) هذه أشكال الوحدة المضمونية. على مستوى أعلى (وأعمق) توجد وحدة من نوع آخر قد تكون محتملةً لجميع أشكال وحدة المضمون، ولكن هذا مجرد افتراض. هذه الوحدة نسميها انتسابية. إلا أنها تتعدّد بتعدد الفعاليات الإنسانية، وهذا التعدد يلاحظ في اختلاف آثار الماضي. إذا اختار المؤرخ إحدى الفعاليات وقال إنه مناط الوحدة الانتسابية (مثلاً الحرية، أو الديمقراطية، أو الإنتاج، أو الجمال إلخ)، فإنه يبقى في نطاق كتابة التاريخ بالمفهوم [3.8.5]. فهذا نوع من بين أنواع كتابة التاريخ وليس النوع الوحيد: لا فرق بين تاريخ الحرية وتاريخ النظافة أو الفكاهة. أما إذا أحجم المؤرخ عن تفضيل فعالية على أخرى، وظلّ متشبثاً بفكرة تعدد المستويات رغم كونه متخصصاً بالضرورة في مستوى واحد، فإنه يفترض حقاً وحدة انتسابية، إذا لا يستطيع بدونها أن يعرّف الحدث الذي يدرسه، ولكنه مع ذلك يرفض «تجسيد» الوحدة، فتبقى دائماً وحدة بالقوة. ولما يأتي الوقت الذي يتوقف فيه المؤرخ عن البحث، لأنه لم يعد يكتشف شواهد جديدة، ويضطر إلى الشروع في التأليف، حينذاك وحينذاك فقط، تتجسّد عند المؤرخ الفذّ المؤهّل ليقف في نقطة البداية/ النهاية، الوحدة الانتسابية. ولا مراء عندئذ في أن تلك الوحدة المجسدة هي من النوع الموجود في أعمال الأدباء والفنّانين.

ومع ذلك يبقى فرق بين الوحدتين. إن الوحدة المجسّدة في تآليف كبار المؤرخين لا تكتسي دائماً شكلاً واحداً. هناك الوحدة الآنية، وحدة المنظر (فوستل، بوركهارت)، وهناك الوحدة اللازّمانية، وحدة التحليل المفهومي (ماكيافللي، مونتسكيو، ابن خلدون)، وهناك الوحدة الزمانية، وحدة الدراما، المحققة في أغلبية الأعمال التاريخية الرفيعة[1]. لا يرى المؤرخ ما الداعي لحشر هذه الأشكال المختلفة في إطار مفهوم الكلّة، ولا يقتنع بضرورة التقيّد بما ينتج منطقياً عن تعريف الكلّة بأنها تعيين العام أو تجسيد التاريخ في الظرف، لأن ذلك يصحّ، إن صحّ، عند اختتام البحث لا أثناء انجازه.

البحث نقد في أساسه، أي نقض لوحدة انتسابية موروثة، والتطلع إلى إبدالها بوحدة أخرى مفترضة. قد تتجسّد في مبحثة ذات الأبعاد الثلاثة (المكان، الزمان، المدلول). بيد أن تلك المبحثة التي قد تبدو للفيلسوف خلاصة التاريخ العام، تمثل بالنسبة للمؤرخ، تآلفة موقتة، محطة يتوقف فيها عن التنقيب ليستريح موقتاً في مغاني التأمل والنظر.

---

(1) أنواع التوحيد هذه تحدد أشكال التعليل: التزامن، التلازم، التولّد [5.3.1].

الفصل الثالث

التعليل

الباب الأول

5.3.1 أنواع التعليل

ففجرته فأرة ليكون ذلك أظهر في الأعجوبة.
المسعودي

5.3.1.1 تنوع الاستفسار

من قتل جون دوو؟ سؤال يطرحه كولينجوود (ص 266). يتخيل قصة بوليسية ويرويها من أولها إلى آخرها ليستدلّ على أن المؤرخ المعاصر، العلمي في تعبيره، يتعامل مع شواهد الماضي تماماً كما يتعامل ضابط التحقيق مع الآثار المادية التي يخلّفها المجرم. لماذا تعطلت السيارة بعد أن تركها صاحبها على قارعة الطريق ليلة كاملة؟ سؤال يطرحه كارل همبل ويروح يحلل الحادث من كل حوانبه ليصل إلى النتيجة أن لا فرق بين علوم الطبيعة وعلم التاريخ فيما يتعلق بتعليل الواقعة المفردة (1965 ص 232). لماذا أجلى لويس الرابع عشر جنوده من هولندا في الوقت الذي كان عدوه غليوم أورنج يستعدّ للعبور إلى انجلترا ويتوج ملكاً عليها؟ سؤال يطرحه وليم دراي (غاردينر ص 69) ويدرسه مطولاً بهدف تفنيد النظرية السابقة والتركيز على خصوصية طريقة التعليل المعتمدة لدى المؤرخين.

يُوهمنا كل واحد من هؤلآء أن سؤاله هو الأنموذج لكل الأسئلة التي يطرحها عادة المؤرخون. هل المؤرخ، حتى في عصرنا هذا، يسأل باستمرار (لِمَ) أمام كل حادث؟ وهل أسئلته تنحلّ كلها فعلاً في نمط واحد؟ سؤال همبل يطرح عادة على الخبير وهو متفرع عن سؤال كولينجوود، بمعنى أن الإجابة عنه لا تكفي في الغالب للكشف عن قاتل جون دوو، وهذا ما نسمع يومياً في المحاكم، وسؤال كولينجوود فرع من سؤال داري. لو اغتيل أمهر قائد في جيش الملك الفرنسي، وعكف المؤرخون على استقصاء السرّ في اغتياله وتوصلوا إلى نتيجة مقنعة، لبقي مع ذلك سؤال داري قائماً. نعرف من قتل يوليوس قيصر ومع ذلك ما زلنا إلى يومنا ننظر في الحدث لأننا نرى فيه جوانب أخرى. إن المنهجيين يفترضون أن جميع الأسئلة، مهما تباينت أشكالها، قابلة للاختزال في نمط واحد. هل الافتراض صحيح؟.

لماذا اغتيل علي بن أبي طالب؟ لماذا فاز معاوية بالخلافة؟ لماذا انتصر أهل الشام على

أهل العراق؟ هل هذه أسئلة متماثلة فعلاً بحيث أحدها يجزي عن الآخر؟ ما زلنا نسائل الطلبة بأمور مثل: لماذا قامت الثورة في فرنسا سنة 1789؟ لماذا انهزم نابوليون؟ لماذا نجحت حركة البولشفيك؟ لماذا تأخر المسلمون؟ لماذا تفككت الامبراطورية العثمانية؟. . ، إلخ. أسئلة تقليدية، طرحت مباشرة عقب الحدث وما زلنا نرددها إلى الآن. تبدو طبيعية، لكن لو سألنا الطلبة عن أمور أخرى مثل: لماذا غادر الإنسان أفريقيا قبل مليونيْ سنة لينتشر على وجه البسيطة؟ لماذا تبلبلت الألسن؟ لماذا انفصلت القارة الأوروبية عن أفريقيا؟ لماذا استبدل الحجر بالحديد؟ لماذا تغلّب التوحيد على الشرك؟ لماذا انتشر أسلوب الخط الملتوي في الرسم أواخر القرن التاسع عشر الميلادي؟ لو فعلنا ذلك لقال الطلبة: هذه أسئلة خارج المقرر أو إنها غير واضحة. لماذا تقبل تلك وترفض هذه؟ لأن الأولى تهم التاريخ السياسي، التاريخ الأسطوغرافي، حيث يكون الإنسان العاقل الواعي هو في آن واضع وموضوع الأحداث. خارج هذا الميدان المحدّد لا يطرح الباحث تلقائياً السؤال (لِمَ)، ولئن طرحه ضمّنه معنى آخر. وفي حقل التاريخ السياسي نفسه نواجه مشكلة تعريف الحدث، أو العنونة. لو سألنا: من قتل الصليبيين؟ وأجاب الطالب: صلاح الدين الأيوبي، لكان الردّ صحيحاً من جهة وتافهاً من جهة لأن السؤال نفسه تافه، على الأقل في عبارته. لو قلنا: من أفشل الحملات الصليبية؟ وجاء الجواب: صلاح الدين، لكان السؤال أكثر دقة والجواب أقل مطابقة. الصليبيون، المسلمون، الثورة الفرنسية، الإمبراطورية العثمانية. . . إلخ، هذه مفاهيم، مواضيع الأسئلة، على مستوى مختلف من التجريد. إذا كان الإشكال ضمن مفهوم الحدث فلا بد أن يكون أيضاً ضمن كل سؤال يطرح حوله. الجواب على (لماذا أغتيل يوليوس قيصر؟) لا يمكن أن يكون هو الجواب على (لماذا قامت الحرب الأهلية في روما؟) تحليل نوع واحد من الأسئلة يوضح في أحسن الأحوال ذلك النوع وحده دون أن يتعدّاه إلى نوع آخر. تتباين آراء المناطقة والمنهجيين لأنهم لا يتكلمون على السؤال نفسه، وفي غياب مشاركة المؤرخين المحترفين يطول النقاش بينهم (اي المناطقة) بدون فائدة [1].

وبعد كل هذه الملاحظات، هل يجيب المؤرخ عن الأسئلة التي يطرحها؟ هذا ما يتخيّله المناطقة. نكتشف قاتل جون دوو فنقفل الملف كما نتوقف عن التحري عندما نعرف أن السيارة تعطلت لأن درجة الحرارة انخفضت فجأة أثناء الليل، وأن لويس الرابع عشر أجلى

---

(1) إن الفلسفة التحليليّة المعاصرة محدودة بالاستعمال واستعمال كل لغة خاص بها. فينتج أن كل محلّل يبقى سجين استعمال واحد. لا يخرج همبل على مفهوم علماء الطبيعة وداري على استعمال المؤرخ السياسي. أما من نبّهَ على تنوع الاستعمالات، مثل ماندلباوم ودانتو، فإن مساهمتها اعتبرت خارجة عن الموضوع.

قواته من هولندا لأنه كان مقتنعاً أن غليوم أورانج سيلقى معارضة عنيفة في انجلترا. قد يجيب المؤرخ بهذه الصيغة ولكن عن أسئلة فرعية وفي حدود معينة، أما السؤال الأصل، المضمن في العنوان، فغالباً ما يتبخر أثناء البحث حتى ليتساءل القارىء: وهل كان له أساس؟ لماذا قامت الثورة في فرنسا أواخر القرن الثامن عشر؟ نرجع إلى الدراسات التي تعتبر اليوم جدية وعميقة فنلاحظ أنها تختلف فكراً وأسلوباً ولكنها توحي كلها بأن الغريب ليس أن الثورة قامت بل إنها لم تقم من قبل[1].

5.3.1.2 الاستفسار والاستخبار

يقال إن الإخباري يكتفي بسرد الأحداث (وقع كذا ثم كذا ثم كذا) وإن المؤرخ يعلّل كل ما يروي (وقع كذا لأن كذا فكذا). قد تصدق الملاحظة على نموذجين مجرّدين، أما الواقع فهو أن الاخباري يعلّل بعض الأحداث وأن المؤرخ، حتى المعروف بالرأي والنظر، لا يعلل كل الأحداث. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى.

يقول ابن حيان في أخبار سنة 303: «وفيها كانت المجاعة بالأندلس التي شبّهت بمجاعة سنة ستين فاشتدّ الغلاء وبلغت الحاجة والفاقة بالناس مبلغاً لم يكن لهم عهد بمثلهما وبلغ قفيز القمح بكيل سوق قرطبة 3 دنانير درهم دخل أربعين ووقع الوباء في الناس فكثر الموتان في أهل الفاقة والحاجة حتى عجز عن دفنهم». (المقتبس ، 1979، ص 109). ونقرأ في نشر المثاني للقادري ضمن أخبار سنة 1151 هـ: «وفي أوائل محرم الحرام قدم ركب الحاج وجاءت القوافل معهم بالزرع الكثير من طرابلس وبيع الزرع بسبب ذلك بأربعين مثقالاً قديمة للوسق. ثم في أواخر الشهر جاءت قوافل تطاوين فبيع الزرع بثلاثين مثقالاً ثم جاءت بعدها قوافل أخرى فبيع الزرع بأربع وعشرين مثقالاً». (ص58 و 59). ويقول الناصري عن حركة مولى الحسن الأول لقبيلة غياثة وانكشاف الجيش عنه: «وكانت غياثة قد وضعت الكمائن على الانقاب وشحونها بالرماة وتركوا منفذاً واحداً يفضي إلى مهواة متلفة ذات شقوق غامضة وأشجارشائكة وصخور متراكمة لا يدرك قعرها ولا يبصرها إلا من وقف عليها ولما وغل الجيش في مزارعهم ومداشرهم خرجت الكمائن من خلفهم ورموهم عن يد واحدة بالرصاص فدهش الناس وتذكروا فعلهم القديم من الانهزام عن الملوك بلا موجب. . » (ج 9 ص 158 و 159). هؤلاء الكتاب يعتبرون من الاخباريين. صحيح أنهم يقولون إن الوقائع تجارب ومحن ـ عبارة

---

(1) يقول المناطقة: هذا الأمر ناتج عن سراب الحتمية التبعدية وسهولة التنبؤ بما حدث. إلا أن هذا السراب هو بالضبط ما يؤسس علم التاريخ الذي لا ينحصر في ذكر جميع الممكنات قبل الحدث إنما يضبط المرجحات التي حولت أحد الممكنات إلى فعل محقق. المؤرخ مطالب باعتقاد الحتمية وإلا أصبح عمله بلا موضوع.

القادري في نهاية الخبر هي: والقوة بالله وبعض الشر أهون من بعض ـ، لكن القصد لا يتحقق إلّا بواسطة سبب ملموس هو المذكور، وذلك السبب هو الذي يفسر الحدث. إن الإيمان بالقدر لا يمنع في شيء الاخباري من البحث عن السبب المباشر المؤدي للحدث. معلوم أن توقديد يعلل وقائع كثيرة أثناء الحرب بين أثينا وأسبارطة بكون الأولى ديمقراطية والثانية أوليغاركية، فعاد التعليل بالنظام السياسي تقليدياً عند الكتاب الغربيين، ونرى هكذا بوسَويه الأسقف، الذي يعتقد أن كل حدث يدخل في خطة إلَهية، يعلل مع ذلك انهزام قرطاج أمام روما القنصلية بضعف نظامها السياسي (ص 408).

إن الإخباري يعلل على الأقل بعض الأحداث وإن اكتفى بسرد البعض الآخر دون تعليل. نقتصر على التأليف الإسلامي فنلاحظ أن الوقائع المتعلقة بالطبيعة، بالأمراض والأوبئة، بالإنتاج والتجارة، الأخبار المروية عن الأمم البعيدة، تعلل في الغالب إمّا تعليلاً طبيعياً وإما ثقافياً أي باعتبار النظم والعادات والعقائد. والأحداث التي تسجل بدون تعليل؟ نلاحظ أنها قريبة من المؤلف قرباً مكانياً أو زمانياً أو ثقافياً. أوليس هذا القرب هو الذي يجعل الكاتب يكتفي بالمشاهدة دون الحاجة إلى أي نوع من أنواع التعليل؟ نسمع اليوم كبار الصحافيين يقولون: ما يهمنا هو أن نسجل الحدث كما حدث؛ ونقرأ عن كبار الأدباء أنهم «يتوخون تصوير الوقائع بدون زيادة». إن صحّ أن المؤرخ هو ابن عصره فهو متأثر لا محالة بهذا النوع من التفكير فيميل بطبعه إلى التسجيل بدون استغراب، وبالتالي، عوض أن يستفسر حول كل جانب الحدث، يكتفي بالاستخبار، يطرح السؤال (ما الخبر؟). يسجل ولا يتعدى التسجيل، لا لأنه غبي لا يتطلع إلى مزيد من التوضيح، ولكن لأنه لا يشعر بأي حاجة إلى مزيد. هذا موقف غير شاذ بين المؤرخين، ولا يتعارض مع النظر في الأخبار واعتبارها؛ علينا أن نعيره إذاً ما يستحق من الفحص والتحليل.

صحيح أن ما نقوله هنا يتعلق بالخبر عامّةً، لا بالخبر التاريخي خاصّةً، لأن هذا يستلزم الفرز والانتقاء الذي يعني قسطاً من الاستعظام والتضخيم. إلا أن هذا التمييز بين الأخبار، فرز الخبر التاريخي (المذكور) عن الخبر العادي الذي يطويه النسيان آجلاً أو عاجلاً، هو عمل لاحق يأتي بعد المعاينة. يطرح بالفعل السؤال (لِمَ) ولكن متى وحول أي شيء؟ يطرح بعد حدوث الحدث، بعد انحلاله وغيابه [عندما يصير في خبر كان]، يطرح بالضبط عندما يتحول المشاهد / المخبر إلى مؤرخ / صاحب نظر. ويطرح لا حول الحدث الملاحظ بل حول مفهوم ذلك الحدث (حول عنوانه). أثناء عملية الاغتيال لا يتساءل كاسيوس: لماذا أقتل قيصر؟ لكن لو طال به العمر وقرر بعد عشرين سنة أن يكتب مذكراته، لكان عندئذٍ يطرح على نفسه السؤال المذكور. هل الموضوع شأن واحد؟ واضح أنه قد تغير، وهذا التغيير يشعر به شعوراً حاداً جميع كتّاب الخواطر والمذكرات.

لا نطرح السؤال (لِمَ) في كل ظرف وإزاء كل حدث. المشاهد لحادث ما يقول بداهة: حدث كذا ثم كذا ثم كذا، فهو بالتعريف راوية - إخباري، لا لأنه غافل عمّا في عبارته من نقص وخلل بل بالعكس لأن عبارته تامة كاملة. ثم يمرّ الزمان فيتحول الحدث إلى مفهوم، إلى عنوان وينقلب من يتعامل معه من إخباري إلى مؤرخ. كيف يحصل ذلك؟ يحصل بالضرورة لأن العبارة التي ذكرناها تتهلهل وتختلّ والخلل الحاصل فيها هو ما يسمّى علّة والتعليل هو محاولة إعادة العبارة المعتلة إلى سابق حالها من المتانة والصحّة.

قلنا إن العنوان حكم. السؤال (لماذا) والجواب (التعليل) فرعان من ذلك الحكم.

5.3.1.3 العلة والقياس

«العلة لغةً عبارة عن معنى يحلّ بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار. . ، وشريعةً عبارة عما يجب الحكم به. . . والعلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه». هذه ثلاثة تعريفات يسوقها لنا الجرجاني (التعريفات، 1357 هـ ، ص 134). لو عدنا إلى كتب النحويين والأصوليين والرياضيين، لو تذاكرنا مع الصناع ومع التجار، لوجدنا تعريفات أخرى، وبما أن التاريخ علم شامل، بمعنى أنه مجموعة من المعارف، فما نراه من اختلاف بين مناهج العلوم نجده في قلب التاريخ. المؤرخ الذي ينظر في آثار الماضي إما يعتمد نوعاً واحداً من أنواع العلل، لدافع فكري أو مذهبي أو تربوي، وإما يسوق في كل حال علّة تناسب الموضوع، فتكون مرة علّة بديهية ومرة طبيعية ومرة فقهية ومرة نحوية. . . إلخ، وما يعتبر كافياً مقنعاً في حال قد لا يكون كذلك في حال أخرى. لنأخذ مثلاً مؤرخاً تأثر بالمدرسة البصرية في النحو والطريقة الحنفية في الفقه والمذهب الماتريدي في الكلام، فسنجده يبحث عن علل غير التي يقنع بها مؤرخ آخر يميل إلى مدرسة الكوفة في النحو وطريقة ابن حنبل في الحديث. لا يصح القول إن تاريخ المحدثين غير معلل وتاريخ الفقهاء معلّل، العلّة موجودة فيهما معاً إلا أنها تختلف نوعاً من تاريخ إلى آخر.

لا مناص إذاً من التفريق بين نوع العلّة وصورتها المنطقية.

مهما كان النوع فإن عملية التعليل (عملية جبر الخلل الذي يحصل حتماً في الخبر مع مرور الأيام) تكتسي دائماً شكل القياس[1]. وحدة الشكل لا تستتبع وحدة المضمون، وفي هذه النقطة بالذات تاه النقاش حول التعليل. ظنّت طائفة أن كون تعليل المؤرخين دائماً قياسياً برهان على أنه مثل تعليل الطبيعيين، وظنّت طائفة أن كونه مخالفاً برهان على أنه غير قياسي.

---

(1) إن المحدث الذي يرفض القياس يرفض أن تكون الحجة فيه، وأما القياس كشكل تعبيري فإنه يستعمله باستمرار.

المؤرخ والاخباري، الناظر في الأحداث والواصف لها، كاتب السيرة وكاتب السيرة الذاتية . . . كل هؤلاء يقيسون باستمرار الحاضر على الغائب. لأي هدف؟ لإعادة البداهة إلى الأحداث. كلّما مرت الأيام تهلهلت البداهة وظهرت العلّة، فلزم الجبر بالتعليل، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى الموقف الأوّلي حيث يتمّ الإدراك بدون واسطة ولا استنتاج. القياس إذاً لا يهدف إلى الإجابة عن السؤال (لماذا؟) بل إلى الاستغناء أصلاً عن التساؤل، إلى تجاوز الحاجة إلى الجبر والتعليل.

القياس ملازم لعملية المؤرخ فلا حجة في وجوده، الحجة في ظروف استعماله. تختلف الظروف فيختلف فحوى السؤال. قد يكون استخباراً (طلب الخبر) أو استفهاماً (طلب الفهم) أو استفساراً (طلب التفسير)، فيختلف الجواب. والجواب، القياسي في كل الأحوال، قد يقنع في حال الاستخبار وقد لا يقنع في حال الاستفسار. سنحصر كلامنا في الفصلين اللاّحقين عن الاستفسار والاستفهام ونحاول تحديد دور القياس (الموضوعي والذاتي) في كل منهما[1].

الباب الثاني

5.3.2 التفسير

فليس ذلك بقياس مطرد إنما هو إخبار عن واقع

ابن خلدون

تفسير حدث ما هو الجواب على السؤال (لماذا؟) نبدأ به لأنه أول ما نجد في الاسطوغرافيا. نقول إن ثوقديد مؤرخ فذ لأنه كان أول من فسّر ما يروي من أحداث. والتفسير، في القديم والحديث، نوعان: يسمّى الأول التفسير بالنسق والثاني التفسير بالقاعدة المطردة. هذا التمييز يتساوى إلى حدّ مع تمييز آخر ذكرناه فيما سبق [4.2].

5.3.2.1 التفسير بالنسق

يسوق أحمد الناصري أخبار الفتنة التي حدثت أثناء حكم السلطان المولى سليمان فيقول: «قد تقدّم لنا أن البربر طلبوا من السلطان تسريح اخوانهم وأنه بذلك تصلح أحوالهم

(1) لن نتطرق إلى مسألة القياس والتأويل كما طرحت في نطاق الفكر الإسلامي لأن هذا يخرجنا عن صميم موضوعنا.

ويراجعون الطاعة، ولما سرحهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً فلما أعيا السلطان أمرهم وكل أمرهم إلى الله وعزم على الخروج من مكناسة إلى فاس لما حدث بها من شغب أيضاً فولّى على مكناسة وجند العبيد ولده المولى الحسن وكان له علم وحزم ثم خرج السلطان. . .» (ج 8 ص 141 و 142).

الناصري من كتاب القرن التاسع عشر ولكن كان في وسعنا أن نأتي بمثال مشابه من مؤلفين سابقين. نحن أمام خبر بالمعنى التقليدي، أي سرد مجموعة متناسقة من الأفعال البشرية. هذا النسق، الذي يعني الاستتباع البديهي، يشترك فيه الاخباري والقصّاص والشرطي والقاضي والرجل العادي وهو مضمن في الكلام. لنحللْ خبر الناصري. يدور حول خروج السلطان من مدينة مكناسة سنة 1235 هـ، وهو فعل له سوابق ولواحق، الأولى أسباب الفعل وتكفي لتفسيره، والثانية نتائجه ويكفي هو أي الخبر لتفسيرها. إن الناصري يعنون أخباره كالتالي: الخبر عن. . والسبب في ذلك (45)، الخبر عن. . . وما نشأ عنه (ص 63).

وحدة الخبر هي وحدة الدراما. يمكن إذاً أن نجزئه إلى خمسة فصول:

(1) يذكر الناصري بأمر سابق وهو طلب الثوار تسريح أخوانهم كشرط لعودتهم إلى الطاعة ومعنى الطلب هو محو فعل معين والرجوع إلى حالة أولى. يتواصل الخبر لأن ما كان منتظراً لم يتحقق.

(2) سرح السلطان السجناء، لكن عوض أن يرجع الثوار إلى الطاعة فإنهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً. هذا هو الفصل الثاني.

(3) ونصل إلى الفصل الثالث. كان من الممكن أن يعدل السلطان عن قراره ويأمر بالقبض على رؤوس الثورة فيقابل فعلتهم (نكث العهد) بمثله. لكن في الوقت نفسه وقع شغب في المدينة. فكان هذا سبباً إضافياً مقوياً لسبب سابق هو شعور السلطان بالتعب والعجز فقرر مغادرة مكناس.

(4) الفصل الرابع عمل عارض، كما يقع في المآسي الكلاسيكية. بعد قرار المغادرة وقبل الخروج الفعلي عيّن السلطان على إدارة المدينة وعلى الجند ابنه المولى الحسن. وتم اختيار هذا الأخير بسبب حزمه والحزم خصلة ضرورية في الظروف القائمة.

(5) الفصل الخامس هو تحقيق ما كان مقرراً وهو مغادرة مكناس. . . وهذا الفعل سيكون بدوره محركاً لحوادث أخرى تساق في خبر لاحق.

نصور النسق على الشكل التالي :

سابقة [. . . . .] / (1) ← (2) / (1) ← (2) / (2) / (1) ← لاحقة [. . . . .]

(1) ↑ (2)   (1) ↑ (2)

وليس للخبر حجم معلوم، قد يجزأ إلى ما لا نهاية وقد يلخص حسب رغبة المخبر. في مناسبة أخرى كان الناصري يستطيع أن يطيل الكلام عن تعيين المولى الحسن وعن الشغب الذي ساد مكناس فيصبح ما كان جزءاً من خبر خبراً مستقلاً يحمل عنواناً، كما أنه قد يلخص في مناسبة لاحقة الخبر كله في جملة واحدة ويقول: كان السلطان قد خرج من مكناس سنة 1235 هـ لما تمرد عليه البربر، مستغنياً عن الوسائط. وفي سياق الحديث قد تكون الجملة الملخّصة لا تزيد غموضاً ولا تقلّ وضوحاً عن الخبر المفصّل. سمّينا هذا النّمط تفسيراً بالنسق وكان من الممكن أن نسميه تفسيراً بأسباب النزول أو تفسير المحدثين. يقول بعض المنهجيين (الأصوليين) إن هذا هو النمط الوحيد الذي يستعمله المؤرخ ولا يحتاج إلى ما سواه[1]. ماذا نعني بالضبط عندما نقول إن السابق يفسر اللاحق وماذا يترتب عن هذا القول؟ نعود إلى خبر الناصري. قال الثوار للسلطان: إذا خرج إخواننا من السجن عدنا إلى الطاعة. هذا الربط بين أمرين مختلفين (تسريح البعض وطاعة الجميع) مفهوم بالبداهة عند مشاهدة الحدث وعند الراوي والقارىء مهما تأخر زمانهما، وبمجرد أن تعود العلاقة غامضة غير مفهومة تنتفي إمكانية الرواية (الإخبار). وهذا ما دفعنا إلى تقديم الاستفسار على الاستفهام. لا نطلب الجواب على (لماذا؟) أو (كيف؟) إلا إذا فهمنا بداهة أي إذا عرفنا (ذا) ولم نسأل (ماذا؟). أمام قول الثوار السؤال الوحيد المطروح (يطرحه السلطان والراوي والقارىء) هو: يقبل الطلب أم لا؟ قبل السلطان، هذا هو الواقع المسجل، فيطرح سؤال ثان: هل يفي الثوار بوعدهم أم لا؟ الواقع أنهم نكثوا. هل يعود السلطان إلى محاربتهم أم يعرض عنهم؟ الواقع أنه أعرض عنهم. في كل فصل من فصول الدراما، في كل جزء من أجزاء الخبر، نسجل تحقيق أحد الممكنين، وهذا يعني بالضبط أننا (أي البطل والمشاهد والراوي والقارىء[2]) لا نستطيع في لحظة ما أن نتنبأ بما سيقع في اللحظة اللاحقة. كل فعل - في حياة البطل وفي ذهن الراوي - يحمل آثار الأفعال السابقة، وحق إذاً أن نسمّي هذا النوع تفسيراً **بالحفيظة**[3].

---

(1) كروتشه ص 143؛ هنري بيرن ضمن ميرهوف ص 87 إلى 99؛ ماندلباوم ص 97 وعن أسباب النزول انظر موافقات الشاطبي.

(2) هذه الوحدة المفترضة في أنا جماعية هي أساس الفهم.

(3) كل حدث يحفظ آثار الحدث السابق لأنه يتعلق بالذاكرة. التاريخ هو علم التراكم على خط الزمان. نعود من جديد إلى مفهوم الحفظ. لاحظ المعنى الذي تعبر عنه كلمة حفيظة في العربية!

نتصور أنه يمكن أن نعتبر بما سبق ولكن لا شيء يضمن أن العبرة تنفع حتماً في المستقبل لأن الحدث الذي نستقبله هو مجهول بالتعريف إذ ينبع عن إرادة غير إرادتنا. لو قال السلطان سليمان: لقد سبق أن عاد الثوار إلى الطاعة بعد تسريح أخوانهم، لذلك استجيب لطلبهم لأن النتيجة مضمونة لكان أخطأ في استنتاجه إذ القياس في هذا الوضع لا ينفع، لفهم ما حصل ولا ينفع لاستشراف ما سيحصل.

إلى أين يقودنا هذا التحليل؟ إلى أن التفسير بالنسق هو الذي يضع متلقّي الخبر محل البطل أي فاعل الفعل، يضعه في نقطة الحاضر. عندما يقرأ المرء هذا النوع من التفسير فإنه يتعامى عن كل اللواحق وإن كان يعرفها، وهذا هو سرّ البداهة التي يشعر بها وهو يقرأ. تصبح أفعال البطل هي أفعاله، تطلعات البطل هي تطلعاته، ينتقل إلى حاضر البطل أو بنقل البطل إلى حاضره. عندما يقول المنهجيون إن تجربة التاريخ هي تجربة كل إنسان أو أننا نفهم الماضي باستحضاره أو أننا نعيد في أذهاننا مراحل تكوينه، فإنهم يعبرون على فكرة واحدة. المحافظة على حاضر الحدث، على الحدث في حضوره، هو الشعور بداهته لأن تلك البداهة نجربها باستمرار في حياتنا اليومية. لكن لهذا القول نتيجتين لا بد من الانتباه إليهما: الأولى أن هذا التفسير لا يصح إلا على الأفعال البشرية. إذا عمّمناه على كل الوقائع نكون قد ارتكبنا خطأ التأنيس، أي إعارة إرادة بشرية لكل عامل من عوامل التاريخ[1]. الثانية أنه لا يمكن في هذه الحال التمييز بين تفسير الحدث التاريخي المحقق وتفسير الحدث المتخيّل. في لحظة الحاضر التي نقف فيها كرواة لخبر ما نروم ربط واقع بأحد الممكنات، وهذا بالضبط ما يفعله الروائي وهو لا يزال في وسط جملته قبل أن يجد للمبتدأ خبراً. ما نقلنا عن الناصري قد نجده حرفياً في رواية حول سلطان اسمه سليمان عاش في القرن الخامس عشر. التفسير بالنسق، تفسير الحدث في حضوره وباستشعار بداهة الحاضر، لا يحمل في ذاته أي دليل على الوقوع، ليس فيه أدنى قسط من ضرورة البرهان. وهذا النقص هو الذي سيدفع إلى البحث عن نوع آخر من التفسير[2].

5.3.2.2 التفسير بالقاعدة المطّردة

يقول ابن خلدون في فصل بعنوان: إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين:

---

(1) استنتج كولينجوود من هذه الملاحظة أن التاريخ لا يمكن أن يكون غير بشري [1.2.2]، ظناً منه أن أي استنتاج آخر خطأ منطقي.

(2) هذا هاجس حاضر باستمرار عند ابن خلدون. عبر عنه بوضوح كارل همبل ضمن غاردينر ص 105.

«ذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن/ حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة/ وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها/ والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم/ والقفر مكان الشظف والسغب/ فصار لهم الفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكّنت خلقاً وجبلّة/ فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال/ بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه/ فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة». ثم يسوق أمثلة من التاريخ تثبت القاعدة إما إيجاباً (حيثما كان التوحش تحقق حفظ الأنساب)، وإما سلباً (كلما تمّ الاختلاط فسدت الأنساب) وكعادته يختم الفصل بالتسليم بقدرة الخالق التي تضمن اطراد القواعد والسنن (ص 227 و 228).

إذ نظرنا إلى العنوان وحده وجدناه تحصيل حاصل إذ العبارتان تؤديان معنى واحداً هو العزلة وعدم الاختلاط. لو كان التفسير اللاحق مجرد شرح وتبيان لنفس المعنى لما كان استدلالاً. يقحم ابن خلدون عنصراً خارجياً يعبّر عنه **بالضرورة والقسمة** عند ذكر رعاية الإبل. لا أحد مُلزم برعاية الإبل ولكن، إذا ما فعل ذلك، لزمته تبعات أهمها التوحش في القفر وسوء الحال ونكد العيش. أية علاقة بين الأمور المترتبة عن رعاية الإبل والنسب الصريح؟ يقدّم ابن خلدون اعتبارين يمنعان التمازج والاختلاط: أولاً من لا يسكن الصحاري لا يرغب طبيعياً في ارتيادها. وثانياً من تعود على الحياة فيها لا يميل إلى مغادرتها. بذلك يستحيل الاختلاط فتحفظ الأنساب. الدليل مركّب من شطرين: شطر تحليلي استنباطي يهدف إلى إدراك المعنى ـ المحور الذي تدور حوله المسألة بحيث تفسر بتفسيره (هنا العزلة والتوحش) وشطر استقرائي هو الذي يستتبع ويحتّم ذلك المعنى (هنا رعاية الإبل)، وبين العامل المستقرأ ولبّ المسألة توجد معاني تترتب الواحدة على الأخرى بمجرد التضمين فالشرح يكفي لإظهار صحّتها. يأتي الاستدلال من موافقة حتمية استقرائية لمعادلات استنباطية وهو ما يسميه ابن خلدون بالبرهان. يمكن عرضه في شكل أقيسة متسلسلة:

I1 كلما توحشت جماعة كان نسبها صريحاً

II1 رعاية الإبل تؤدي إلى التوحش

III1 أنساب رعاة الإبل صريحة

I2 أنساب رعاة الإبل صريحة I3

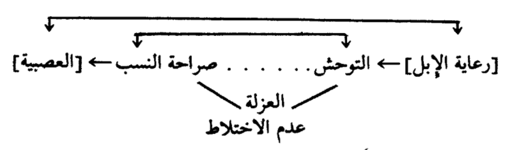
II2 عرب مضر رعاة إبل	حمير لا يرعون الإبل	II3
III2 أنساب مضر صريحة	أنساب حمير مختلطة	III3

لا بدّ من عزل الشكل القياسي عن حتمية المضمون. كل هذه الأقيسة مبنية على علاقة استقرائية واحدة يمكن أن نعبّر عنها كالآتي:

رعاية الإبل تؤدي إلى التوغل في الصحراء أي إلى التوحش (1 ← 2 = 3)
التوحش يؤدّي إلى مقاطعة الغير والانقطاع عنهم أي إلى العزلة (3 ← 4 = 5)
العزلة تؤدي إلى صراحة الأنساب (5⇐6).

هذا نسق استقرائي، وليد الملاحظة والتجربة، وهو أساس الأقيسة السابقة. يدل على ذلك الجزء الثاني من الفصل حيث تتوالى الأمثلة التاريخية. أما الشكل القياسي الذي ينزع إليه المؤلف لأنه يريد أن يضفي على مقولته صفة البرهان الرياضي، فإنما هو تفريع وتشكيل للنسق السابق[1].

نلاحظ كذلك أن هذا الفصل ليس سوى مرحلة في عملية استدلالية أطول، إذ هدف ابن خلدون هو ربط النسب الصريح بقوة العصبية. وبما أن الأمر الأول مرتبط بالبداوة، وإن التوحش في القفار يترتب على ذلك، فعصبية المتوحشين أقوى من تلك التي تلاحظ عند سكان المدن:



5.3.2.3 القياس والإخبار

يقول ابن خلدون: «ليس ذلك بقياس مطرد وإنّما هو إخبار عن الواقع». (ص 146) ويقول من سبقه مثل المقدسي، المعتزلي النزعة، إن المؤرخ يقيس دائماً الحاضر على الغائب. القياس المطرد هو أن نعلل حدثاً (1) بحدث (2) لأن ارتباطهما متواتر ثابت، كلما تحقق (1) تحقق (2). أما الإخبار عن الواقع فهو التفسير بالنسق، أي تسجيل توالي أمرين غير مستبعدين في تجربتنا اليومية. يحلّ التفسير تلقائياً في الذهن بمماثلة (قياس) تجربة

(1) القول صحيح كذلك بالنسلة لماكيافللي في كتابه الأمير ومونتسكيو في روح القوانين.

الراوي المخبر وتجربة البطل (الفاعل أو مبتدأ الخبر). نستعمل في كلا الحالين كلمة قياس. هل المعنى واحد؟ وبالتالي هل يسير التفسيران في المستوى نفسه فيجوز مقارنتها؟

نورد أولاً قولة لمونتسكيو في روح القوانين: «يجب أن نفهم التاريخ على ضوء القوانين والقوانين على ضوء التاريخ» (ج 2 ص 367). يتكلم هنا على القوانين الوضعية ولكن نستطيع أن نوسع المفهوم إلى كل المتواترات وضمنها النواميس الكونية المنبثقة عن أمر الخالق. وهذا مضمن في تحليلات الكاتب الفرنسي وعند ابن خلدون. هذه القوانين لها بواعث هي أسباب النزول فتفسر إذاً حسب النسق، بحدوث حادث مؤسس[1]. نحن هنا في مستوى الإخبار حسب العبارة الخلدونية، لكن في مرحلة ثانية، عندما تعود تلك القوانين ثوابت ملزمة للبشر ولغيرهم، تتصف عندئذ علاقتها بالحوادث بصفة الاطراد، وبمجرد ما يثبت الاطراد بالملاحظة أو تظهر الملازمة بالنظر والتأمل، أمكن استعمال الشكل القياسي للتعبير عن العلاقة المكتشفة. التفسير بالنسق لا يمنع في مرحلة لاحقة من التفسير بالتواتر والقياس المطرد، كما أن القياس المطرد يتطلب العودة إلى نسق استقرائي يكون أصلاً له. سبق أن أوضحنا تساكن النمطين عند ابن خلدون وعندالناصري. ماذا يميز أحدهما عن الآخر؟ تحديد الحدث. إن قضية التفسير مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التعريف والتحقيب. الحدث الذي يفسر بالنسق، بقياس الحاضر على الغائب، هو غير الحدث الذي يفسر بالقاعدة المتواترة: الأول لا يزال في حالة حدوثه، بين ماضٍ محقق ومقبل محتمل فقط، بينما تحول الثاني إلى مفهوم يوجد بين سابقة محققة ولاحقة محققة أيضاً. وهذا واضح في الاستعمال اللغوي: الحدث الأول محتمل والثاني واقع، ساقط إلى مستوى العلاقات الطبيعية. حسب موقفنا، كرواة وقراء، من الحدث، حسب استحضارنا أو استمضائنا له، إننا نقنع بأحد التفسيرين، لا يجزي الواحد عن الآخر. والإشكال كله في المسألة ينشأ عن الإسراع بالتعميم[2].

5.3.2.4 الحكم بالاطراد

نعثر على أحكامٍ متشابهة عند ثوقديد، ابن خلدون، بوسويه، مونتسكيو، وكذلك عند دوركهيم، سيمْيان، وكذلك عند همبل، فتتوسع قضية التفسير بالقاعدة المطردة، بالقياس الموضوعي، وتنحل في مسألة الحتمية. كل من يميل إلى علم الكلام أو إلى الاجتماعيات ويؤمن بوجود قواعد عامة، إلّهية أو طبيعية، لا يقبل أن يسمي تفسيراً إلا

(1) يقول الناصري في أحد عناوينه: الخبر عن دولة الاشراف السعديين وذكر أوليتهم وتحقيق نسبهم.

(2) القاعدة الخلدونية محدودة التطبيق. كيف يمكن أن نفسر بقاعدة التوحش ورعاية الإبل صراحة النسب عند الارستقراطية الأوروبية أو اليابانية أو عند الأشراف في ديار الإسلام نفسها؟

إدخال الحدث المفرد تحت قاعدة عامّة وبالتالي ينفي حرية الفرد. وكل من يؤمن بحرية الاختيار وينفي الحتمية يرفض أن يكون ذلك التفسير مقنعاً ولا يرى أي طريق للتفسير المقنع سوى ربط الحدث بالسابقة المحققة واللّاحقة المتوقعة أي بالهدف المرسوم. إلا أن إغراق قضية التفسير في مسألة الحتمية تسبّب في خلط كبير إذ كيف يمكن أن نضع في زمرة واحدة أحد روّاد السوسيولوجيا، الذي فكر في نطاق التاريخ الإنساني فقط ولم يخطر بباله تاريخ طبيعي، وأحد منظري الوضعانية الجديدة الذي لا يفكر إلا في نطاق تاريخ الطبيعة وإذا فكر في التاريخ الإنساني تصوره ضمن العلوم الاجتماعية المتطورة؟ لا بدّ من التمييز بين القياس الموضوعي عند ابن خلدون ومونتسكيو، والقياس الذي يتطلع إليه دوركهيم والاجتماعيون المعاصرون، وأخيراً القياس الذي يحلله الوضعانيون الجدد مثل همبل، إذ يوجد عند هؤلاء من الغلو والشطط ما لا يوجد عند أولئك، وبالتالي قد تصدق انتقادات خصوم الحتمية على المتأخرين ولا تصدق على الروّاد. ونرى الدليل على ضرورة التمييز في النقطة التالية: يلجأ ابن خلدون إلى القاعدة المطردة للحكم بإمكانية أو استحالة الخبر، أما وقوع الخبر فلا يطمئن إليه إلا بالإخبار، أي بالشهادة المسندة المبنية على إدراك حسّي مباشر، في حين أن همبل يعكس المسألة ويرى أن الاستنتاج القياسي المبني على القاعدة المطردة هو وحده دليل الوقوع. الحتمية عنده ليست منطقية بقدر ما هي كينونية (أونطولوجية)، وشتان بين الموقفين.

نفصل قضية التفسير عن قضية الحتمية، الطبيعية أو الإلّهية، نبقى في نطاق الابستمولوجيا التاريخية، أي في نطاق القياس الموضوعي الخلدوني ونتساءل فقط عن مدى وشروط استدلالية هذا النمط وقوته التفسيرية. نذكر أننا أثبتنا أنه لا يتعارض مع النمط الآخر وأن النمطين يوجدان عند الإخباريين والمؤرخين معاً وذلك منذ بداية التدوين. فريق يضع القياس الموضوعي في المرتبة الأولى وفريق لا يلجأ إليه إلا في بعض المواضيع ويعتبره من البديهيات. يشيّد الفريق الأول بجانب علم الأخبار علماً آخر نسميه علم القواعد أو الأصول (عمران، سياسة، اقتصاد، سطرجة، نفسانية.. إلخ)؛ علوم مواكبة [3.10.3] تزدهر مع تضخم الاخبار وقواعدها مستنبطة من المقارنة، مقارنة أخبار الماضي بتجارب الحاضر، وقد وصل بعضها إلى حدّ من الانسجام والتماسك أكسبها قوة برهانية حقيقية. السؤال المطروح هو في شطره الأول: كيف يمكن لهذه القواعد العامّة أن تفسر الأحداث الجزئية (الواقعات)؟ وفي شطره الثاني: هل يوجد فرق بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري أم لا؟ نواجه من جديد هنا مسألة الفرق بين الخبير والمؤرخ [3.10.2].

لنتصور بستانياً يجرب سماداً جديداً وطبيباً يجرب دواءً مستحدثاً ووزير اقتصاد يجرب سياسة مالية جديدة. . هؤلاء الثلاثة يرومون تطبيق قواعد عامّة، مستخلصة من علوم استقرائية، على حالات خاصة، فهم من هذه الزاوية يشبهون المؤرخ الذي يريد أن يفسر حدثاً مفرداً اعتماداً على قواعد مطردة. إلى أي حدّ يصحّ التماثل؟ وإذا صحّ ففي أي مرحلة من كل تجربة؟ أثناء التجربة أم بعد انتهائها؟ إذا وقفنا كل تجربة في وسطها، قبل أن نتحقق من نتيجتها، لا يمكن القول إن حظوظ تطبيق القاعدة العامة على كل واحدة منها متساوية. والمؤرخ، إذا أوقف نظرياً الحدث الذي يريد تفسيره في لحظة حدوثه لا يمكن أن يكون أكثر اطمئناناً من أصحاب التجارب الثلاث الأخرى إلى مدى مطابقة القاعدة العامة على الحالة الخاصة. أما إذا أدخل في اعتباره خاتمة الخبر وحكم بتطبيق القاعدة العامة كما يفعل أصحاب التجارب الثلاث الأخرى عند نهاية تجاربهم، فيجب التذكير بأن مناطقة العلوم قد بينوا أن القواعد العامة للكيميا والبيولوجيا والاقتصاد تكون مطابقة في كل الأحوال، مهما كانت نتائج التجارب الخاصة، لأن الاختلاف الملاحظ بين الحاصل والمفترض يفسر أيضاً بقواعد عامّة أخرى. نستخلص إذاً من هذه المقارنة أن ما يظنه المؤرخ تفسيراً للحدث المفرد ليس كذلك، إذ تبقى القاعدة قائمة مهما كان مضمون الحدث أي نتيجته الفعلية. نرتكب خطأ كبيراً عندما نساوي بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري (تجربة البستاني وتجربة وزير المالية)، عندما نساوي بين الواقعة المنتهية المستمضية (المحددة ببداية وبنهاية) وبين الحادثة غير المنتهية المستحضرة (المحددة بدافع محقق وهدف محتمل). عندما نربط حدثاً بقاعدة استقرائية عامّة فإننا نربط في الحقيقة مفهوم الحدث لا الحدث نفسه بعد أن نكون قد حولنا هذا الأخير إلى واقعة طبيعية، فنفسّر المفهوم لا الحدث، العظم لا اللحم والدم. الإشكال هو في مطابقة الأول للثاني: بعض الأحداث، الإرادية الهادفة، لا تطابق إلا قليلاً نتائجها الطبيعية، فلا تفسر القاعدة المطردة إلا جزءاً منها وربما الجزء الأقل أهمية، والأحداث الأخرى وهي الأكثر عدداً تطابق دوافعها نتائجها الطبيعية أي مفاهيمها فتفسر بالقاعدة.

ونصل هكذا إلى التمييز بين التاريخ البشري، السياسي/ الحربي/ الديبلوماسي بخاصة، أي التاريخ المكتوب بالعقود، والتاريخ الطبيعي، تاريخ الإنساني الحيواني وتاريخ الحيوان والنبات وغير ذلك، المكتوب بالشواهد الأثرية أو بالوثائق المستنبطة. ستتكلم على الأول في المقطع اللاّحق [5.3.2.5] ونعرض نقد أنصاره للتفسير بالقاعدة المطردة. أما التاريخ المكتوب بالشواهد أو بالوثائق الاستنباطية، فهذا لا يحتمل إلا التفسير بالقاعدة المطردة لأن وقائعه كلها منتهية مستمضية، لا وجود فيها للحظة التشاور

والتأمل قبل الاختيار والإقدام على الفعل، تلك اللحظة التي يجب استحضارها والتي تميز الفعل البشري. لا داعي للكلام هنا على عمل هادف مفتوح على مستقبل مجهول، وحتى الأعمال البشرية في هذا المنظور (إنسان العهد الحجري أو الإنسان المنتج أو الإنسان الحالم، إلخ) فإنها قد جمّدت في نتائجها. القياس الوحيد الذي يمكن استعماله هنا هو القاعدة المطردة، ونقول إنه قياس موضوعي لأنه غير متعلق بذات فاعل الفعل ولا بذات المؤرخ، لا محل لقياس ذات الحاضر بذات الماضي لأن الأخيرة لم تترك أي أثر. التفسير بالقاعدة هو وحده في متناول الباحث ولا يتميز عن التفسير المعتمد عند علماء الطبيعة. من هذه الزاوية لا غبار على موقف الوضعانيين المنطقيين، كل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن التفسير بالقاعدة هامشي بالنسبة للتاريخ الكلاسيكي (البشري/ السياسي/ الفكري). لكن هذا التاريخ نفسه أصبح هامشياً في تأليف المؤرخين المعاصرين الذين يتعاملون في الغالب مع شواهد غير مقصودة، وحتى المقصودة فإنهم يحوّلونها إلى وثائق استنباطية (إحصائية، نفسانية، إلخ..) فجاز أن نقول إن هذه الإشكالية التي ما زال الكثيرون يكتبون فيها هي في الحقيقة متجاوزة حالياً[1].

5.3.2.5 الحكم بالمعروف

لنتذكر ما قلنا سابقاً عن التاريخ، عن ماض - حاضر، وحول كون المؤرخ يقف دائماً في نقطة البداية/ النهاية [1.1.3]. هذه تعريفات تحد نطاق المسائل المدروسة، توضح بعضها وتلغي بعضها الآخر. نظرية التفسير بالقياس الذاتي، باعتباره الوحيد اللائق بالمؤرخين والمعتمد لديهم، متفرعة عن تلك التعريفات، بل لا تعقل إلا في حدودها. تبدو بديهية إذا وافقنا على التعريفات بدون تحفظ وأهملنا ممارسات المؤرخين المعاصرين، أما إذا أخذنا بجدّ أعمال هؤلاء ومصاعبهم المهنية، أدركنا أن تلك النظرية قليلة الجدوى.

والأمر واضح من خلال التحليل الدقيق الذي يقوم به **آرثر دانتو** لما يسميه بالجملة **الأخبارية** أو السردية والتي تميز في نظره أسلوب المؤرخين (ص 157 وما بعدها). يقول إن كاتب اليوميات أو الحوليات، الأخباري في اصطلاحنا، المعاصر للحدث، يسجله (أي الحدث) حال وقوعه دون أن يعرف النتائج، في حين أن المؤرخ الذي يكتب عن الحدث معتمداً على شهادة المعاصرين يربط باستمرار الأحداث

---

(1) الموضوعية هنا هي اللجوء إلى قياس خارجي (القاعدة المطردة) بدون اعتبار للذات. يغفل دور الذات في اصطناع القاعدة. أما الموضوعية في عين المؤرخ التقليدي فهي تمثل القياس الذاتي لصاحب الفعل الماضي. هذه النقطة تسببت في كثير من الإشكالات..

بنتائجها. فيستطيع أن يستعمل صيغاً نحوية ممتنعة عن الاخباري. يكتب مثلاً: وأقدم فلان على فعل جرّ عليه أكبر الويلات.. جملة لا يمكن منطقياً أن يكتبها المشاهد ولا صاحب الفعل بالطبع. وهذه هي الجملة الأخبارية التي تتصف بتداخل الأزمنة، بتقديم المستقبل وتأخير الماضي بالنسبة لنقطة الحاضر. جملة المشاهد، الصحافي، وصفية، وهي بالتالي غير معللة لأنها لا تحتاج إلى تعليل، أما الجملة الأخبارية فإنها تحمل تفسيرها فيها، في التقديم والتأخير المشار إليهما. وهذا التفسير الضمني مغاير للتفسير الموضوعي باعتبار أن الجملة الموضوعية (جملة العلماء الطبيعيين) مخالفة للجملة الأخبارية[1].

المؤرخ النموذجي عند دانتو هو ثوقديد، لكن الجملة الأخبارية لا تطغى على أسلوب هذا الأخير. نجد بجانبها أوصافاً ومعاينات كما نجد تحليلات منطقية دقيقة، خاصة في المرافعات الطويلة والمفصلة التي يعرض بواسطتها المؤلف آراءه حول الوقائع. كما أن تلك الجملة ليست رهناً على المؤرخين، بل هي في الأصل جملة الرواة الأدباء وفي هذه الحال ما الفرق بين جملة أخبارية في رواية خيالية ونفس الجملة في كتاب تاريخي؟[2] الحقيقة هي أن تحليل دانتو لغوي/ نحوي، يخص عبارة معينة يستعملها عند الحاجة المؤرخ وغير المؤرخ، عبارة إجمالية تتوسط عبارتين بسيطتين: الأولى وصفية تعبر عن الحاضر المحدد والثانية تضمينية تعبر عن المضارع الدائم. يلجأ المؤرخ[3] إلى الصيغ الثلاث مع ميل واضح للصيغة الاجمالية. يهمل دانتو أمرين أساسيين: الأول هو أن دليل الوقوع والحدوث لا يوجد أبداً في الجملة الأخبارية، المشتركة بين المؤرخ والروائي، بل في الجملة البسيطة، إما الوصفية عند الشاهد وإما التحليلية عن المنظر القائل بالحتمية. وهذا واضح في كتابة ثوقديد نفسه. الأمر الثاني هو أن الجملة الاخبارية الإجمالية قد تكون حقيقية وقد تكون مجازية، المجازية خاصة بالأدباء، أما الحقيقية فتشير بالضرورة إلى أعمال بشرية اختيارية هادفة. خارج النطاق

---

(1) في مسألة الفرق بين الوصف والتأويل انظر ملاحظات مورتن هوايت على أعمال بيرد ضمن مبرهوف ص 188 إلى 202.

(2) نقرأ عند الروائية الانجليزية جورج اليوت: ولكن تذكر أيها القارىء أن كل هذه الأحداث وقعت قبل ستين سنة خلت: (آدم بيد ص 121). هذه جملة مؤرخية ولكن الحوادث غير واقعة بالفعل..

(3) والاخباري يستعمل أيضاً الصيغ الثلاث. صحيح أن دانتو يتكلم على أخباري نموذجي يكتفي دائماً بوصف الحدث. إلّا أن هذا الإخباري النموذجي لا يفيدنا شيئاً عن منطق المؤرخ المعاصر وإن أوضح بعض جوانب أسلوب المؤرخين التقليديين.

البشري يصبح تحليل دانتو من قبيل النقد اللغوي ولا يهمّ المؤرخ إلّا هامشياً.

والملاحظة نفسها تصدق على موقف بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع الرافضين للتفسير بالقاعدة المطردة وما يترتب عليه من حتمية. هذه الحتمية لا تستقيم في نظرهم إلا إذا كان التاريخ البشري يمثل كلّة منغلقة على نفسها، كاملة - شاملة لا تحتمل التجديد والاستئناف. وبما أن التاريخ لم ينته بعد فالقواعد المستقرأة فيه دائماً ناقصة ولا يمكن أن تكون إلّا احتمالية مهما قويت حظوظ التحقيق. التفسير بالقاعدة العامة الاحتمالية لا يضمن أبداً الوقوع الفعلي، لم يبق إذاً إلّا تفسير واحد مقنع، هو الذي يرتضيه المؤرخ والمبني على النسق التكويني للحدث المعين. يعلق أرون على التفسير بالاقتصاد (موقف سيميان): «إننا لا نرتفع [بذلك التفسير] من الواقع إلى الضرورة بل من الملموسات إلى النظريات أي إلى تخيلات ذهنية». (ص 216). ويتعرض جورج غورفيتش إلى أزمة التفسير في علم الاجتماع فيقول: «يكمن الحلّ في دراسة الوضع الخاص الملموس من كل جوانبه حيث تتوافق الحتمية وحرية البشر أفراداً وجماعات، التفسير التاريخي هو بالتالي الأكثر ملاءمة لكل ما يتعلق بحياة الإنسان»[1]. هذا عالم اجتماعي يفنّد التفسير بالقاعدة وينوه بالتفسير بالنسق من منظور التاريخ البشري.

يبدو، كلما تعلق الأمر بفعل إنساني، أن التفسير المقنع الوحيد، هو استحضار البداهة التي صاحبت الفعل نفسه. نتساءل: ما هو ذلك الفعل؟ نظن تلقائياً أنه فعل الفاعل، ما يقوم به البطل (القائد العسكري، الزعيم السياسي، المرشد الديني.. إلخ)، وهذا ما يعنيه عادة المؤلفون. لكن الأمر ليس كذلك عند الابستمولوجيين مثل كولينجوود (ص 215). الفعل عنده هو ما يحصل في ذهن المؤرخ، إذ فعل البطل قد تبخّر بلا رجعة ولم يعد له وجود إلا في ذهن المؤرخ. يعني الاستحضار توحيد ذهنين، حلول ذهن البطل في ذهن المؤرخ أثناء الفهم والإدراك. وتتجدد العملية كلما قرأ القارىء الخبر وفهمه، يتوحد ذهنياً مع المؤرخ الذي قد توحد من قبل مع الراوي الإخباري الذي توحد مع البطل الذي قد توحد مع نفسه عندما يتذكر أعماله (يوليوس قيصر وفتح بلاد الغال). نرى بكل وضوح أن التفسير بالنسق هو في الواقع تفسير بالسند المتصل ولا تختلف إشكاليته عن إشكالية المحدثين المسلمين [4.3]. ومن هذه الزاوية يعود الموضوع بدون تأثير في المنهجية: لا فرق بين الباحث في تاريخ يوليوس قيصر والباحث في نظرية دارون. ما يهمّ المؤرخ فعلاً ليس الطفرة من جنس حيواني إلى آخر بقدر ما يجري في

---

(1) الدفاتر الدولية للسوسيولوجيا. (باريس 1956) ص 17.

ذهن دارون، إذ يخترع نظرية التطور. المؤرخ حسب كولينجوود يؤرخ دائماً، وعى ذلك أم لم يعه، للذهن البشري وليس لأي شيء سواه، فهو يحلل دائماً وثيقة بشرية أي وثيقة أسطوغرافية. أما ما يسبق تلك الوثيقة فهو عمل تمهيدي، لا يبدأ التاريخ حقاً إلّا بتأمل قول الارخياتي، أما مادة هذا الأخير فهي بالتعريف قبتاريخية. يأتي المؤرخ في خاتمة جميع العمليات الذهنية، الوصفية والاستنباطية والاستقرائية ومعه يبدأ التاريخ حقاً. المؤرخ دائماً مؤخر.

هذه النقطة هي قطب الرحى في النظرية كلها [1.3.6] و[6.2.5]، فيها قوتها وضعفها. من الصعب جداً تفنيد نظرية مبنية على الاصطلاح، تسمّي تاريخاً كل ما يسايرها وقبتاريخاً كل ما يخالفها. كل تاريخ مكتوب انطلاقاً من الوثائق الطبيعية هو تاريخ طبيعي أي قبتاريخ ولا حرج أن تفسر أحداثه بالقاعدة المطردة لأن لا حرية ولا اختيار فيه. لا تاريخ إلّا حيث تكون الإرادة والحرية وعندئذ لا بد من تفسير آخر.

ونقترب هكذا خطوة من موضوع الفصل اللّاحق. الفهم الحقيقي هو فهم أهداف الأعمال البشرية وهذا لا يتمّ إلّا بالقياس الذاتي، من خلال تجربة شخصية وذهنية بالأساس. فهو حكم بالمعروف.

الحكم بالقياس الذاتي ممكن بالنسبة لنوع من التأليف التاريخي حيث الموضوع هو فعالية الإنسان الواعي وحيث الوثيقة هي الاسطوغرافيا (التاريخ المكتوب بالمفهوم).. وما القول في الشواهد التي لا تنم عن وعي بشري، حيث لا يوجد دليل على وجود أي ذات واعية بذاتها، وهو الميدان الذي يبدو فيه اللجوء إلى القياس الموضوعي، الحكم استناداً إلى علاقات متواترة، ضرورة لا مفرّ منها؟ هنا يردّ كولينجوود ومن يناصره أن القياس الذاتي هو قياس أول مكتشف للموضوع (شامبوليون بالنسبة للفرعونيات). القياس الموضوعي الذي يلجأ إليه اضطراراً أول باحث في الموضوع يقلب إلى قياس ذاتي.. وهذا هو بالضبط القفز من القبتاريخ إلى التاريخ. هل هذه ثورة كوبرنيكية أم سفسطة؟ القلب، التحويل، ممكن طبعاً، بل هو حاصل في جزء كبير من الكتابات التاريخية: تاريخ الأفكار العلمية أو الفنية، تاريخ فكرة التاريخ.. إلخ. لكن أليس في هذه العملة استخفاف بالأصل واهتمام بالفرع؟ أليس أصل القضية هو واقع تطور الأجناس وليس ذهنية دارون وهو يبدع الفكرة، لأن ذهنيته تحتفظ بنفس الجاذبية أكان التطور حقيقة أم أسطورة، أكان دارون عالماً أم أحد كتاب القصص العلمي؟

صحيح أنه لا يمكن نفي الوعي بالتاريخ بعد أن حصل، لا يجوز أن نكتب عن

نابوليون كما نكتب حول الإسكندر أو حول رمسيس، لأن تاريخ هذين البطلين مضمن في مقاصد وأعمال نابوليون، لكن هل يمكن أن نستخلص من هذه القولة إن كل تاريخ هو في العمق تاريخ فكري. القول صحيح بالنظر إلى النتيجة، إلى التاريخ المكتوب/ المحفوظ، لا بالنظر إلى الهدف من البحث والاستقصاء. يبحث الإنسان أولاً وقبل كل شيء ليعرف ما ليس في ذهنه، أن ينتهي بمعرفة ما في ذهنه فقط، فهذه مشكلته وليست مشكلة التاريخ كله[1].

الباب الثالث

5.3.3 التأويل

التفسير عملية فكرية فقط، أما الفهم فهي عملية تشترك فيها كل قوى الروح.

ديلتاي

5.3.3.1 من التفسير إلى الفهم

قلنا إن التفسير هو الجواب على السؤال (لماذا؟)، أما الاستفهام، طلب الفهم، فهو الجواب على السؤال (ما هذا؟). لا داعي إذاً للمقارنة بينهما رغم كل ما كتب حول هذه النقطة منذ زمان طويل. قد يكون التفسير دون أن يتبعه فهم حقيقي وقد يكون الفهم دون لجوء إلى تفسير. طرح مشكل الفهم في فترة متأخرة نسبياً (القرن التاسع عشر الميلادي) لما توسع حقل معرفة الماضي واكتشفت شواهد من نوع جديد، وهذه الوضعية هي التي أفرزت إشكالية لم تكن قائمة من قبل أو كانت قائمة في نطاق محدد هو علم الكلام[2].

نواجه الإشكال أول الأمر كمفارقة تنشأ عن مفهوم القياس الذاتي [5.3.2.5]. نقرأ عند هيوم: «تريد أن تعرف عواطف، مشاعر، معيشة اليونان والرومان؟ أدرس طبائع وأخلاق الفرنسيين والانجليز. لن تخطىء كثيراً إذا نسبت للقدماء ما تلاحظه عند

(1) للتوسع في المسألة: ماندلباوم (1977) ص 80 إلى 108. جوهن باسمور، «التفسير في الحياة اليومية، في العلم وفي التاريخ» ضمن دراسات في فلسفة التاريخ (1965)، ص 16 إلى 34. ادورد كار، ص 87 إلى 108. انظر كذلك ما قلناه حول الأنماط التعليلية في ثقافتنا. . (1984) ص 29 إلى 52.

(2) هذا هو نطاق تأويل النص التقليدي. انظر أرون (1938)؛ دانتو ص 285 إلى 297؛ غادامر في م.ج. ج 8 ص 452 إلى 455.

المحدثين». (ص 131). ويؤكد كانط أننا لا نستطيع أن نفكر في التاريخ بدون مجاز وبدون وضع غاية مسبقة[1]. يفترض المؤرخ، إذ ينظر في أحوال الماضي، أن الإنسانية لا تتغير في جوهرها؛ بدون هذه القاعدة ينعدم التواصل ويتعذر إدراك مقاصد الغير. لكن في الوقت نفسه يحذرنا مونتسكيو قائلاً: «إن تعزو للقرون الماضية أفكار القرن الذي تعيش فيه هو أم الأخطاء كلها». (ج 2 ص 327). لا نفهم أعمال الأجيال الماضية إلا بالعودة إلى تجاربنا الخاصة وفي الوقت نفسه إذا فعلنا ذلك بكيفية تلقائية، بدون روية ولا تفكير، أخطأنا فهم الماضي على وجهه الحقيقي. هذه هي مفارقة المؤرخ ولا عمل له سوى الكشف عنها ومحاولة تجاوزها.

يطرح مشكل الفهم بكيفية ملحة في حالات لا ينفع فيها القياس الموضوعي (القاعدة المتواترة) لأن الظروف الأولية التي كانت تضمن صحة القياس قد تغيرت، كما لا ينفع فيها القياس الذاتي (المعروف) لأن وحدة التجارب البشرية لم تعد مسلمة. يتحقق ذلك عند اكتشاف حضارات غريبة بعيدة عن كل مألوف بعداً زمانياً أو مكانياً. إن أوصاف الاثنوغرافيين وكشوف الارخيولوجيين هي التي أرغمت الباحث على أن يتساءل عن قدرته على الفهم الحقيقي. لا معنى هنا لفصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ البشري إذ الاشكال يمسّ البشر. قد يقال: الباحث لا يملك سوى القياس، وفي نهاية المطاف، سيلجأ إليه اضطراراً. لكن في أي ظرف؟ بأي شرط؟ في أي حدود؟ هذه هي النقاط المنهجية التي يجب الانكباب عليها بعد مرحلة الجمع والتحقيق، بعد التصنيف وأحياناً حتى بعد مرحلة التفسير.

الفهم، خاصة بمعنى الذوق والحدس، هو ركيزة الفكر الرومانسي بمعناه العام، وبه ارتبط مفهوم الخيال. قيل لا بدّ أن يتحلّى المؤرخ بملكة تجعله يتجاوز تلقائياً المعهود العادي لينفتح على الغريب، وهو في ذلك حليف الشاعر، وإن كان خياله مقيداً محروساً. يقول ميشْله في كتابه الثورة الفرنسية: «لا نحلّ لغز هذه القصة إلا بتمثيلها في الذهن وعمداً». (19 ج 1 ص 287). ويقول رينان وهو يكتب عن المسيح: «عندما نحاول تشخيص عمالقة الماضي فلا بد لنا من قدر من التكهن والتخمين». (ص 105). نستخلص أن المؤرخ، في منظور الرومانسيين وورثتهم، لا يفعل سوى تأويل الماضي، وأن الاستحضار هو إعمال المخيلة باستنطاق الشواهد وذلك بهدف تأليف نسق سردي[2].

---

(1) كانط، مفهوم التاريخ الكوني من منظور إنساني عام [1784]، ت. ف. (باريس، 1947).

(2) ريكرت، ص 73؛ كولينجوود، ص 245.

التفسير، كما حللناه في الفصل السابق، يستلزم وجود صفة مشتركة بين الحاضر والماضي، وتلك الصفة هي إما القاعدة المتواترة الجارية على الماضي والحاضر (وهذا سند مادّي)، وإما التجربة الذاتية غير المتغيرة باتصال السند الضامن لدوامها وعدم تغيرها. يرتكز التفسير على فهم أولي مفترض، فهم تلقائي، وضامنه هو اتصال السند (السنّة، التقليد). وكلما انقطع الاتصال، مهما كان ظرف الانقطاع، انتفت أرضية القياس وطرح بحدّة مشكل الفهم. بمجرد ما نشعر بأن السند قد انقطع ونبدأ نستفهم نكتشف أن الاتصال لم يكن أبداً من القوة والمتانة بالقدر الذي كنا نتصوره. يعتقد الفرنسي العادي، إذ يشاهد القصور القديمة آهلة والكنائس عامرة، أن فرنسا المعاصرة موصولة بفرنسا الوسيطية، لكن إذا قرأ ما كتبه ميشْله عن الساحرة، وهي إحدى الشخصيات العادية في العهد الوسيط، اكتشف عالماً تاريخياً بعيداً عنه، ذهنياً وشعورياً، بعد المجتمع الفرعوني أو ثقافة افريقيا القديمة[1].

فإذا كانت قضية الفهم لا تحسم بأي نوع من أنواع التفسير، وإذا كانت تتطلب إبدال قياس بديهي قريب بآخر أبعد وأدق، يطرح حتماً مشكل منهجي يتعلق بالحدّ وبالمسطرة وبالنتائج؟ إلى أين تؤدي إشكالية الفهم؟ وماذا عن التاريخ كمعرفة واقع حق؟

5.3.3.2 الأمثولة[2]

يقول فيكو في مقدمة كتابه العلم الجديد: «بما أن النظام المدني من عمل الإنسان، وبما أن طبيعته تعكس بنية العقل البشري، فالناظر في موضوع هذا العلم الجديد لا يعدو أن يحكي لنفسه كيف أبدع الإنسان التاريخ» (ص 110)[3]. كما أن نظام الطبيعة يشهد على حكمة الخالق، فأن منطق التاريخ ـ والثقافة بكل جوانبها القانونية والأدبية والفنية ـ يشهد على عقل الإنسان. التاريخ خطاب إذاً، مثله مثل اللغة، يفهمه الإنسان تلقائياً لأنه من صنعه وإبداعه. هذه هي القاعدة التي يؤسس عليها فيكو نظريته. كيف يطبقها على التاريخ القديم، خاصة الجاهلي؟[4] يشعر فيكو شعوراً حاداً بصعوبة تمثّل أحوال تلك الحقب البعيدة على وجهها الحقيقي وباستحالة النظر إليها من خلال بديهيات أوروبا الكلاسيكية. كان خبيراً بالقانون الروماني والأدب اليوناني، وهذا التمرين على مناهج اللغويات أنقذه من الخضوع الأعمى لعقلانية ديكارت وأكسبه وعياً بالمغايرة

---

(1) ميشله، الساحرة (1862) (باريس 1966).

(2) انظر المقطع [3.3.3].

(3) كروتشه، ص 148 إلى 149.

(4) العصر الجاهلي يقابل هنا العصر الكلاسيكي.

والاختلاف بين حقب التاريخ، وعياً لم يكن عادياً في زمانه. يقول إنه لا يجب ترجمة القوانين والتصورات والابداعات القديمة إلى معانٍ معقولة لدينا، بل يجب أخذها على أنها عبارات مباشرة ومطابقة لواقع ملموس. إلا أن العبارة المباشرة والمناسبة في ذلك الزمان البعيد كانت بالضبط الأمثولة. يخطىء العقلانيون عندما يظنون أن تعابير الحضارات القديمة مجازية في حين أنها انعكاسات مباشرة لذهنية معينة. بهذه الفرضية ردّ فيكو الروح لحضارات الماضي وأعاد إليها وزنها الحقيقي. لم ينظر إلى التاريخ الجاهلي كتاريخ باهت، كتخطيط أولي للتاريخ الكامل الذي هو العهد الكلاسيكي، بل اعتبره تاماً قائماً بذاته، يعبر عن تجاربه بعبارات ملائمة لها. ليست **الأماثيل** رموزاً وإشارات موجهة لنا، بل هي تعابير تعكس بعضها البعض حسب قواعد صرفية مقررة لدى الحضارات القديمة، ولا يمكن الآن فهم الأماثيل إلّا بالكشف عن تلك القواعد. لم يكن هوميروس فيلسوفاً أفلاطونياً يتكلم بالإشارات الغامضة بل كان شاعراً يتكلم لغة زمانه الواضحة المبينة، ولم تكن الأساطير الفرعونية عبارات فجة صبيانية غير معقولة عن مفاهيم الفلسفة اليونانية (ص 346).

ما يهمنا عند فيكو ليس بحوثه في القانون الروماني وملاحم هوميروس ونقوش مصر، لأن استنتاجاته محدودة بمعارف زمانه، بقدر ما يهمنا موقفه المنهجي، حرصه على إعطاء كل عهد وزنه التاريخي. توجد عنده كل الأفكار التي تعزى إلى هردر وباقي الرومانسيين الألمان والتي غيرت نظرة المؤرخين إلى أعمال الماضي [6.2.1]. وضع الأمثولة كعبارة تاريخية تامة وكاملة بجانب العبارة اللغوية المعقولة؛ زوّد الباحثين بوثائق من نوع جديد، ففتح الباب لتاريخ جديد. أهتمّ أساساً بالمجاز الشعري، بالملاحم، لكنه مهّد الطريق لمن أتى بعده لكي يتوسع في تطبيق منهجيته إلى التعابير غير اللفظية مثل التماثيل والصور والنقوش، بل إلى كل أنواع الرموز والإشارات والإيماءات..

فيكو رائد لأنه تجاوز الوثائق الأسطوغرافية وأسس علم تعابير الذهن البشري. تم اكتشاف المنهج قبل أن يعثر الباحثون على مادّة تمكنهم من استغلاله استغلالاً كاملاً. وحصل ما يحصل عادة، فتح فيكو باب المستقبل بالعودة إلى الماضي، برفض الفلسفة السائدة في زمانه. كان من المستحيل، في إطار العقلانية الديكارتية، البحث في إهرامات الانكا أو الفن البوذي أو أحلام السود أو أرقام الصين، لأنها كانت تبدو للعقل الأوروبي المتشبع بتلك الفلسفة، منتقضة في ذاتها، توصف كواقع دالّ على أوليات الذهن البشري، دون أن يمكن أبداً فهمها فهماً حقيقياً. في نطاق منهجية فيكو تحولت إلى تعابير عن واقع، نفترض أن لها مفاتيح حتى وإن أخفقت مؤقتاً محاولات الكشف عنها.

يتكلم فيكـو عن «عالم مـدني»، غير العـالم المادّي، عـالم المعاني المجسّـدة في الأماثيل والتماثيل، في الرموز والأشكال والأرقام، مـا أسماه هيغـل العقل المـوضوعي. هو، حسب اصطلاحنا، عالم الـوثائق المستنبـطة، وثائق المسـتوى الثالث. . وفي إطـاره نطرح مشكل الفهم والتأويل.

5.3.3.2 التأويل

كل استفهام مسبوق باستغلاق، بانقطاع في السند، وهو أمر كثيـراً ما يحـدث، بعد كارثة طبيعية كما حصل في اليمن أو في جزيـرة اكريـطس، أو بعد هـزيمة عسكـرية كمـا حصل للفرس أمـام الاسكندر. . يحـدث في الحين أو بعد تـراخٍ، وهو الـذي يخلف ما أسمينـاه كلّة [5.2.5.3]. كلما انقـطع السند تجمـد الواقـع التـاريخي، ولم يعـد يعـرف التغير، فتتحقق فيه مميزات الكائن الطبيعي، يقف المؤرخ أمامه، أمام مخلفاته، مستغرباً مستعبراً، كما وقف الناس منذ قرون أمام أبي الهول يحاولون استنطاقه، أي إبدال عبارة صامتة بـأخرى مبينـة. ما هـو المفتاح لفـكّ اللغز؟ لا فـرق هنا بين الكلّة المعـطاة والكلّة المستنبطة. عندما نتكلم على الأدب العربي، فإننا نكوّن ذهنياً، انطلاقاً من أعمال فردية، مجمـوعة تـامة كـاملة لا تقبل الـزيادة أو النقصـان. أمام هـذه الكلاّت نقف مـوقف فيكـو ونبحث عن المفتاح، عن القاعدة المبطنة فيها والتي نستطيع بهـا العبور من ظـاهرة إلى أخـرى، من جزء إلى آخـر، من مستوى إلى آخـر. . إلـخ، أي نبحث عمـا يسمّى اليـوم بقانون التحويل.

الفـرق واضح بين مـوقف الاستفهام هـذا ومـا أسمينـاه بـالقيـاس الـذاتي في إطـار الاستفسار. يتعلق الأمر هنا بكلّة منغلقة على نفسها توجد بكاملها خارج تجربتنا العـادية، مما يجعلنا نبحث عن القانون التي أسست عليه كمجموعة، والمماثلة المـوجودة فهي بين أجزائها لا بين كل جزء منها وجزء من عالمنا نحن إذ اكتشاف فيكو هو بالضبط رفض هـذا الافتراض. ثم إن القانون العامِ الذي يفتح لنـا باب الفهم هـو قاعـدة القواعـد، فهو إذاً قيمة، أي فكرة نسب إليها الدور التنظيمي، في حين أن ما نبحث عنه في إطار التفسير هـو مجرد عـلاقة وظيفيـة. الفهم إذاً دائماً تقييم، بعكس التفسيـر الذي هـو في الأسـاس وصـف[1].

---

(1) قارن بين العلّة والحكمة عند الأصوليين.

في حالة التفسير ننطلق من قيمة مسلمة هي أرضية القياس الذاتي فلا نبحث عنها. في حالة الفهم لا نملك أية قيمـة مسبقـة، فنبحث عنهـا كمـدخـل ومعبرة للفهم. ولهـذا الفـرق تـأثيـر على مفهـوم الموضوعية. انظر [5.3.3.4] او [6.2.2].

ورغم هذا الفرق نلاحظ أن المحلّلين، من فيكو إلى دومَـزيل [3.1.3] مـروراً بهردر وبـوركهارت، يستعملون الـوسائط المنـطقية نفسهـا لأن الذهن البشـري لا يملك سواهـا عندما يروم العبارة المبينة الخالية من شُبه. لنقارن بين ميشله وهو يحاول فكّ ألغـاز مسيرة جان دارك وفوستل وهو يحلّ عُقد القـانون المـدني الرومـاني: المؤرخ الرومـانسي يعود إلى الأساطير وأعمال الخيال في حين أن الوضعاني يعتمد أساسـاً على الاشتقاق اللغـوي ويفسر به الطقوس والعقائد دون اعتبار التأويـلات اللاحقـة. لنقارن كـذلك بين ستـراوس ورينان وهما يكتبـان حول حيـاة المسيح: المؤرخ الألمـاني يقف عند ظـاهر النص، بـه يحكم على أقـوال الآخرين، أمـا الفرنسي فـإنه يتـطلع إلى الحقيقة النفسيـة التي تتعـدى وربما تناقض ظاهر النص. الفرق في الأسلوب واضح، ولكن هـل يوجـد فرق واختـلاف في المنطق؟ كيف تسير عملية الاستنتاج عند الجميع؟ إن القصد من كل نقد وتحليل هـو الوصول إلى نسق فكـري، باعتبـار أن المادّة المـدروسة، مهمـا تكن طبيعتها، تحتـوي على منـطق ضمني، على قيمة محـوريـة، كيف يـدرك البـاحث عنصـر التنسيق، عـامـل الوحدة، قلب المنظومة، بدون لجوء إلى الحـدس، لا بمعنى التوهم العـابر بـل بمعنى القنـاعة التي تستقـر في النفس بعد طـول التعارف والمعـاشرة. وكمـا أن المرء يعـرف ما يصـدر عادة ومـا لا يصدر عن صـديق، يستطيـع المؤرخ الذي مـارس طويـلاً البحث في مـوضوع مـا أن يميز تلقـائياً العـادي والاستثنائي [المعـروف والمنكر]. يقـول رينان: «إن التـاريخ الصـرف يكتب بعاملين: الحـالة العـامة للنفس البشـريـة في عهـد وبلد معيّنين، وبالحوادث والعوارض التي تتداخل مع الأسباب العامّـة لتحديـد مسار الأحـداث». (حياة المسيح ص 47). وكيف يدرك حـال النفس البشريـة؟ بتلك العلاقـة الحميمة التي أشـار إليها ديلتاي وقال إنها: «تمكّن الاستمحال وهي شرط وأساس كل تأويل». (ص 282)[1].

يبـدأ المؤرخ، انطلاقـاً من تصـوره وتمثّله للقيمـة ـ المحـور، عمليـة المقـايسـة، المقابلة والمعارضة، الترتيب. نرى هذه العملية الطويلة الشـاقّة عنـد فوستـل في المدينـة القديمة، عند بوركهارت في حضارة إيـطاليا في عهـد النهضة، عنـد ماركس في رأس المال، عند فرويد في كتاباته التاريخية. يكوّن الباحث مجموعة وثائق اقتصادية أو فنية، جداول أو تماثيل، قوانين أو أساطير، ما نسميه مسنـد البحث، يتعرف عليـه ويستأنس بـه حتى يحصـل لديـه ذلك الشعـور الملتصق بالمعـروف المعتاد. . حينـذاك تتبلور في ذهنه فكرة تعكس النظام الضمني لتلك المجموعة، فنقول إنه توصل إلى حكم، يستخرج منه بعـدئذ سلسلة من الأقيسـة يهدف من ورائهـا إلى إعادة تـركيب المجموعـة في شكل كلّة

(1) الاستمحال الانتقال من محل إلى آخر والاستحال الانتقال من حال إلى آخر.

مغلقة. إذا نجح في محاولته نقول إنه فهم الموضوع المدروس. هذا المنطق مشترك عند كل المؤولين رغم التفاوت في النتائج ورغم التباين في المذاهب والمشارب. عندما يقول ماكس فيبر أن العلوم الإنسانية، وضمنها التاريخ، مبنية على الفهم والتأويل وأن منهجها العام هو اصطناع أنموذج ذهني، بواسطة الاستقراء والانتقاء وبهدف الاستنباط، فإنه لا يدعو إلى نهج خاص مبتدع بل يكتفي بوصف طريق مطروق منذ أجيال. إن المؤرخ، مهما كان، عندما يتكلم عن الماضي كلاماً معقولاً، يقوم دائماً بالعملية التي وصفها فيبر. إذا كان الماضي متصلاً بالمؤرخ، إذاً في حالة اتصال السند، تكون العملية تلقائية، غير واعية تقريباً، وإذا كان التاريخ منفصلاً عنه، في حالة انقطاع السند، تكون العملية مقصودة بادية الاصطناع. يقال إذاً إنها فاسدة بسبب الدور المنطقي المضمّن فيها: نبدأ بفصل الثوابت عن العوارض لتمثل الأنموذج ثم نستعمله كمعيار لإثبات الثوابت وإهمال العوارض[1]، إلا أن الدور ملازم للعقل البشري إذ يتأمل شؤون الماضي بهدف الحكم والتقييم. إذا أراد المؤرخ أن يدرك، من خلف الشواهد، معنى فلا بد له من أن يقوم بعملية ذهنية مزدوجة يشارك فيها العقل والحدس على السواء، لا بد أن يتم تعارف واستئناس بينه والمادّة المدروسة، فيبني على أساسهما مقياساً هو الأنموذج الذهني، ذاتي وموضوعي في آن، مقياس إجرائي منسوب للكلّة المدروسة[2].

5.3.3.4 الآفاق والحدود

تحمل كلمة تأويل في الفكر الإسلامي العريق معنى خاصاً ومحدداً. إذا كانت فئة تقول به فإن الأغلبية الساحقة من فقهاء الإسلام ترفضه إذا لم يكن يعني فقط نوعاً من التفسير حسب قواعد معلومة. يمكن أن نأخذ المفهوم الإسلامي كنقيض منطقي لمفهوم فيكو وذلك لإظهار حدوده وإشكالاته[3].

قلنا إن العالم الإيطالي اكتشف معنى الأمثولة، أي العبارة الشاهدة على الماضي، المنغلقة على نفسها بسبب انقطاع السند، فلزم انتشال مفتاحها منها لكي يحصل تمثلها في ذهن الباحث. التمثل هو الفهم واصطناع المفتاح هو التأويل. تستلزم العملية التأويلية معاشرة واستئناس ثم استنباط ثم مقايسة، تتعاون فيها قوتان ذهنيتان: الذوق والعقل. ولا يكون التأويل ممكناً إلّا إذا كانت المادّة المدروسة «وحدة منسقة»، تتسم إذاً بصفات

(1) أرون، ص 168؛ مفهوم الأدلوجة (للمؤلف) ص 64 إلى 71.

(2) ديلتاي ص 178 و 340.

(3) يمكن اعتبار هذه الصفحات تتمة لما قلنا في القسم الرابع المتعلق بالاستشراق.

الكمال والشمولية والانتظام بقيمة جوهرية. إذا قلنا إن كل واقعة أو كل مجموعة وقائع تتحلى دائماً بهذه الصفات لزم أن الباحث يجد نفسه دائماً في موقف تأويلي وأن إشكالية الفهم هي إشكالية كل مؤرخ. إذا قلنا إن بعض الأحداث فقط تستوفي الشروط المذكورة وجب تحديد شروط استعمال منهج التأويل. اتضح من تحليلات سابقة [5.2.2.4] و [5.2.5.3] و [5.8.5] أن الكلّات مختلفة الأنواع والأشكال: مصر الفرعونية، الدولة الرومانية، الفقه الحنفي، الاقتصاد الفيودالي، الفن الصيني، إلخ.. لا يشعر الباحث بالغرابة نفسها إزاء جميع هذه الكلّات، استغرابه إزاء البعض أكبر وأعمق منه إزاء البعض الآخر لأن حبل السند لا يتقطّع دائماً في المستوى نفسه وبالحدّة نفسها. رغم أن الطرق الذهنية واحدة ـ الحدّ هو الحدّ والقياس هو القياس ـ لا يمكن تعميم إشكالية الفهم والتأويل وتنشأ الشبهات والمغالطات من التسرع في التعميم. بين التفسير، المبني على مسلمة مشتركة بين البشر، والتأويل البعيد جدّاً، الذي يتطلب معاشرة طويلة حتى يحصل الاستئناس وبالتالي القدرة على التمثل وعلى تخيل وسيلة للقياس، تتوسط درجات. تطرح قضية الفهم إزاء أعمال فنية وأشكال أدبية وقوانين وسلوك وأحلام وإحصائيات.. إلخ، لكن تتفاوت، باختلاف الظروف، صعوبة العملية وقيمة النتائج. وهكذا نصِل إلى الأرضية التي أفرزت في الفكر الإسلامي الفرق بين العلل الظاهرة والحِكَم الباطنة.

لقد أصاب الأصوليون المسلمون عندما ربطوا بين إشكالية التأويل وقضية التقليد واتصال السند. يضطر المرء إلى التأويل عند انقطاع السند ولا يتصور، إزاء التماثيل والأماثيل، ضرب أي نوع من القياس قبل إعادة اتصال السند[1]، لأن الخيال يسرح، في غياب ذلك، وينتفي العلم اليقيني. رأينا في فصل سابق [4.] أن المعرفة القطعية فيما يتعلق بأخبار الأجيال الغابرة لا تتمّ إلّا بالسند المحفوظ. وهذا محقق داخل الإسلام في كل ما تهم معرفته، أما ما سواه فيلحق بميدان معرفي آخر هو التاريخ غير الإسلامي، قديماً كان أو حديثاً. قد يكون فيه سند فيعتمد على شروطه دون أن يوضع أبداً في مرتبة السند الإسلامي، هذه هي حال أهل الكتاب، وإذا لم يكن سند أصلاً جاز التأويل بل كل تأويل، وبما أن المسلم لا يستطيع الفصل بين مختلف التأويلات فإنه يسجلها كما وردت على أنها أساطير/ عجائب/ غرائب. ذهب النقد الإسلامي للتأويل على أنه دائماً بعيد دون أن يكون أبداً مستبعداً، إذ لا قياس ولا سند. ما دام الفهم والتأويل يستلزمان الحدس وهذا نوع من الكشف، فإن الكشف المبين هو كشف النبوة، وغيره لا دالّة عليه

---

(1) يقال إن شامبوليون حلّ لغز الكتابة الهيروغليفية. في الواقع إنه استأنف السند بواسطة ثنائية اللغة في اللوحة التي قرأها.

ولا حجة فيه. هذا منطق لا غبار عليه ونرى فيكو نفسه يقرّ أن فهم أماثيل القرون الغابرة لا يتمّ إلا بتوفيق من الخالق كما نجد الكاردينال بلّارمين (1581 م)، أثناء معركة الإصلاح الديني، ينفي باسم الكاثوليك، أن يستطيع المرء أن يفهم التوراة والإنجيل خارج إطار التقليد [التفسير بالمأثور في الاصطلاح الإسلامي][1].

أن موقف الأصوليين المسلمين من التأويل هو موقف من لا يرضى بمجرد الظن في معرفة أخبار الماضي، فيوضح بذلك حدود إشكالية الفهم برمتها. كان الغرض منها توسيع نطاق التاريخ بالانفتاح على «الوثائق غير المبينة»، وبالتالي على حقب وحضارات كانت إلى ذلك الحين خارج المعروف والمعهود. ونرى بالفعل أن رفض المؤرخين المسلمين طرق التأويل وعدم استئناسهم بالفنون التشكيلية، وبالتالي عدم تعرفهم على منطق المجاز العالي في الأعمال الأدبية، كل ذلك جعلهم لا ينصتون لأي كلام سوى «الكلام المفصّل المبيّن». سمعوا لبعض كلام أهل الكتاب لأن هؤلاء حافظوا على قدر من السند ونظروا إلى سواهم على أنهم صمّ بكم. بذلك انحصر مجال التاريخ الإسلامي كتاريخ كوني ولم يتعدَّ أعمال الإنسان المتعاقد. لكن بالمقابل ذهب من قال بالتأويل إلى نتائج عصفت بالمعرفة اليقينية في التاريخ. قادت إشكالية الفهم إلى التأويل وهذا إلى الاصطناع والاصطناع إلى القناعة الفردية (إلى الرأي في الاصطلاح الإسلامي). وأصبح الخيار محصوراً بين معرفة قطعية لجزئيات بدون معنى ومعرفة ظنية لكلّات ذات معنى. فعادت النسبية والإجرائية المرافقتان للفهم والتأويل، لتؤثّرا في التفسير نفسه ولتضفيا على البحث التاريخي كلّه صفة الشك والارتياب. أراد المؤرخ أن يضمّ إلى صناعته آثاراً غير مبينة فأصبحت صناعته كلها أثراً غير مبين.

قال بعض المنهجيين المعاصرين إن إشكالية الفهم عادت اليوم كلها متجاوزة لأنها لم تعد تطابق ممارسة المؤرخين المحترفين (فيين، ص 342). لهذا القول وجه من الصحة ولقد نبهنا عليه [5.1.5]. لكن لا بدّ من تقديم ملاحظتين في هذا الصدد. الأولى أن المدرسة البنيوية هي في الحقيقة وليدة الإشكالية المذكورة. ماذا يفعل أقطابها سوى اتباع خطوة المنهج الذي وصفناه عند تحليلهم لنص أدبي أو أمثولة أو خرافة أو حلم أو تشكيلة فنية أو جدول إحصائي، إلخ؟ يبدأون بتحديد كلّة ثم يحومون حولها، يتقربون منها من مسالك ومناظر مختلفة. ومن هنا الحشو التمهيدي في جميع كتاباتهم - حتى يحصل شعور بالاستئناس - عند الكاتب والقارىء معاً - ثم يتصورون قيمة محورية

---

(1) «ويبدو هذا العلم الجديد وكأنه استدلال، في حقل التاريخ، على التوفيق الإلّهي». (فيكو، ص 107). ديلتاي ص 326.

فيفكّكون الكلّة إلى أجزاء، وجوانب ومسطحات ومستويات، إلخ . . ويحوّلون بعضها إلى البعض الآخر بتصريف تلك القيمة كقياس صرفي. والحكم على نجاح العملية رهن بمقدار التناسق المحقق الذي يخلق في ذهن الباحث والقارىء قناعة وارتياحاً. الملاحظة الثانية هي أن من يرفض اليوم إشكالية الفهم يقف منطقياً على أرضية فقهاء الإسلام الذين استبعدوا التأويل بسبب عدم جدوى النتائج المترتبة عليه. يقولون: أي نفع في منهج يجعل كل معرفة حول الماضي مجرد تخمين وافتراض؟ قد يكون هذا من همّ الحكماء والفلاسفة، ولكن كيف يكون همّ المؤرخين الذين يحاولون من منظور صناعتهم أن يحافظوا بكل الوسائل المتاحة على ما هو قطعي لديهم وأن يوسعوه إلى ما هو ظني. أي مصلحة لهم في ضمّ ذلك القطعي، وإن كان قليلاً، إلى كثير كله احتمالي؟ ما دامت الجزئيات في شؤون كثيرة من الماضي قابلة للتفسير، إمّا بقياس ذاتي حيث يوجد سند متّصل في اللغة والكتابة والأسطوغرافيا، وإمّا بقياس موضوعي مستقرأ من المتواترات، يجب التركيز على تلك الجزئيات وتخصيص صناعة التاريخ فيها مع ترك المجالات الأخرى، حيث يلزم الكشف عن قيم محورية داخل كلّات طبيعية أو اصطناعية، لفضول المتفلسفين والنقاد والمترسلين. وإذا ما عثروا على كنوز خفية استفاد منها المؤرخون.

هذا التوزيع في العمل نلاحظه اليوم في ميدان البحث والتأليف. لم يعد المؤرخ المحترف يتحمل مشقة تفنيد إشكالية الفهم والتأويل، بل يكتفي بالتخلّي عنها لغيره بعد أن وضع حداً لآفاق طموحه وتطلعاته.

الباب الرابع

5.3.4 الموضوعية والنسبية

التاريخ تغير مستمر فلا مفرّ من أن تتجدّد كتابته على الدوام.

جون ديوي

يقول بلزاك: «إن الروائي وهو مؤرخ الأخلاق والعادات يخضع لقانون أكثر صرامة من الذي يتحكم في مؤرخ الوقائع. يطلب من الأول أن يجعل من الواقع أمراً ممكناً محتملاً في حين أن الثاني يبرّر كل شيء، حتى غير المعقول، بأنه حدث بالفعل. إن صروف الحياة، العامة والخاصة، تنشأ عن أسباب صغيرة لا حصر لها، كل واحدة مرتبطة بمجموع الكون، مثل الانجراف الذي يتلف عدة قرى والذي يضطرّ الباحث في سبب حدوثه إلى إزاحة الأطنان من التراب والأحجار ليعثر على الحصاة التي انفصلت عن القمة وتسبّبت في تراكم جبل هائل

من الثلوج»[1]. في هذه القطعة نجد ملخصة كل القضايا التي عرضناها في الصفحات السابقة: تداخل التفسير بالقاعدة المطردة، أي ضرورة إظهار إمكانية الواقع، والتفسير بالسبب المباشر، أي الدليل على وقوع الممكن، وكذلك اختلاف تاريخ الوقائع حيث يكفي التفسير وتاريخ الأخلاق حيث يلزم نوع من الذوق.

يُعدّ بلزاك من عمالقة الروائيين الاجتماعيين، فلا عجب إذا التقى مع المؤرخين في نظرتهم إلى قضية التعليل، لكن المهم في كلامه أنه يوضح لنا الظروف التي أحاطت بالنقاش الدائر منذ عقود حول هذا الموضوع. إن المؤرخ المحترف يواجه باستمرار من جهة الروائي ومن جهة ثانية العالم الاجتماعي المتأثر بمناهج الطبيعيات؛ لا يستقل عن أحدهما إلّا ليسقط في أحضان الآخر، ومسألة التعليل أوضح دليل على هذا المأزق. إذا لجأ إلى القانون المطرد، ماذا يفصله عن عالم الاجتماع، والاقتصاد بخاصة؟ إذا قال بالسبب المباشر داخل نسق معيّن، ماذا يفصله عن الروائي؟ إما إذا استغنى أصلاً عن التعليل بالتمثل والاستحضار، فلم يعد يتميّز عن الفنان والشاعر وحتى الفيلسوف الحكيم. إزاء هذا النقاش الطويل، وأحياناً العقيم، نشعر أن جماعة من المتخصصين في المنهجيات يواصلون الخوض فيه لا لسبب سوى إثبات تخصصهم بدون التفات إلى التحولات التي طرأت على مهنة المؤرخ. فينشأ عن هذا الوضع كثير من الخلط والتناقض.

من ينتصر لخصوصية تعليل المؤرخ لا يتجاوز أبداً التاريخيات التقليدية [السياسية والفكرية]، فيعجز في نهاية الأمر عن التمييز بين المؤرخ والروائي، يضطر إلى الاعتراف بأنه يدافع عن التاريخ كممارسة فنّية ويقبل ضمنياً أن المؤرخ فنان من درجة ثانية. ومن يقول بعمومية التعليل بالقانون المطرد يعجز بدوره عن التفريق بين المؤرخ والخبير أو بين المؤرخ والعالم الاجتماعي، فيبدو المؤرخ وكأنه يحاول عبثاً أن يرقى إلى مرتبة هذا أو ذاك. تصبح المعرفة التاريخية تقريبيّة، ناقصة حتى في حدودها الخاصة، إذ يوجد بجانب المؤرخ من يدرس المادّة نفسها بالمنطق نفسه ويحرز على نتائج أفضل. وفي هذا الإطار الغامض والمهزوز تطرح أسئلة تقليدية عقيمة: هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟ هل يحق له أن يجري أحكاماً أخلاقية؟ هل يمكن أن يصل إلى الحقيقة؟ كيف الإجابة عنها والمفاهيم التي تنطلق منها (موضوعية، أخلاق، حقيقة..) هي نفسها سبب الخلاف بين المؤرخ وغيره؟[2].

---

(1) الفلاحون (باريس، 1970)، ص 107.

(2) باترفيلد ضمن ميرهوف، ص 228 إلى 249؛ جوهن ديوي (ميرهوف)، ص 163 إلى 172، مورتن هوايت. م. سا.، جوهن باسمور، م. سا.

رأينا في الفصل [3.10] أنه لا يوجد شيء يسمّى «التاريخ» أو «المعرفة التاريخية»، وإنما توجد تخصصات في فحص ومعالجة الشواهد على الماضي. لذا، أصبح من غير المقبول الكلام على تعارض بين حقل معرفي موحد يسمّى التاريخ وحقل الطبيعيات أو الاجتماعيات. توجد تخصصات يصعب على المرء تحديد موقعها (الديموغرافيا التاريخية، الأرخيولوجيا البحرية، النباتات الدارسة، النمّيات. . إلخ). حتى لو أثبتنا نظرياً وجود تعارض بين نوعين أو أكثر من التعليل، فإن التعارض لا يخصّ التاريخ كعلم متميز، بل مرحلة بين مراحل البحث في هذا التخصص أو ذاك. إذا قلنا إن هذا النمط التعليلي ألصق بالتاريخ من غيره، فإننا نقصي بذلك قسماً كبيراً من البحوث التي تنجز اليوم تحت اسم التاريخ، فيعود الإشكال مسألة تعريف وإصطلاح.

لقد ميزنا، بعد استعراضنا أنواع الكتابة التاريخية، المستويات التالية:

(1) معالجة الجانب المادّي من الشواهد. موقف الباحث هنا موضوعي بالأصالة، لا فرق هنا بين المؤرخ، والخبير، وعالم الطبيعيات. قيل: هذا مستوى **قبتاريخي**، وهذا القول هو ما يفسر عدم التجاوب بين المؤرخين المحترفين والابستمولوجيين. الواقع هو أن الأغلبية الساحقة من الباحثين اليوم، في جميع التخصصات، يقفون على هذه الأرضية ولا يبرحونها إلاّ مرغمين. أي معنى إذاً لإهمال هذا الواقع؟ المشكل الحقيقي هو سبب تحول قسم كبير من التاريخ إلى فبتاريخ.

(2) مستوى معالجة الرموز غير المبينة. يفترض الباحث وجود مقصد، ولكن في غياب سند متصل فإنه لا يستطيع قراءة الرموز مباشرة وبدون اجتهاد وتأويل. يوجد تفاوت في البعد الزماني وبالتالي في انغلاق المادة المدروسة، إلا أن الحلّ، في كل الأحوال، هو اصطناع سند وذلك بتوسيع قاعدة الانتساب [5.2.5.1]. قد ينقطع حبل الاتصال على مستوى ويبقى محفوظاً على مستوى آخر[1]. السند المفترض هو بالطبع اصطناعي، ولكن في حدود مرسومة. إن العملية التأويلية تهدف إلى الإقناع، فتكتسب في نهاية التحليل، بواسطة النقاش المتواصل بين الاخصائيين، صفة الموضوعية.

(3) مستوى المعروف من الغايات والمقاصد، وهو مستوى التاريخ الواعي المكتوب [الأسطوغرافيا]. السند المتصل هنا يجسّد في الحروف، ولكن على درجات متفاوتة: قد يتهلهل إلى حدّ يعود معه مجرد شكل، فيلزم افتراض سند أمتن. تلعب عندئذ ملكة

(1) قد لا نفهم النظام السياسي لمجتمع ما ونفهم بداهة نظامه العائلي أو عاداته الغذائية. لهذا السبب بالذات نتوصل إلى فهم بعض ظواهر «المجتمعات الحيوانية».

الاستحضار والتشخيص دورها المعهود.

(4) مستوى التواترات وهو الخاص بالتاريخ المكتوب بالمفاهيم [3.8.1]. السند هنا أدق إذ يتولد عن انتقاء واختيار، منسوب إلى جماعة أو مدرسة أو مذهب أو حزب. . إلخ. يكون هدف الباحث في هذه الحال فهم طرق فهم تلك الجماعة أو ذلك الحزب ـ وهو مستوى لا حدّ له، يتجدّد باستمرار لأنه نظر في نظر النظّار. إنه جزء من التاريخ دون أن يكون أبداً كل التاريخ[1].

لا يوجد اليوم باحث يلمّ بكل هذه المستويات. إذا قلنا العكس وضعناه في موضع العارف أو الخالق المبدع، أي في غير موضعه، وإذا أجرينا عليه، رغم الواقع، أحكاماً عامّة باعتباره الأنموذج، فإننا نتكلم على أمر غير موجود وبالتالي أمر ليس من شأن المؤرخين المحترفين[2].

صحيح أن كل باحث متخصص، مهما كانت مادّته، يلجأ إلى العمليات الذهنية نفسها. يبدأ بالتصور، عفواً إذا وُجد سند متصل متين أو بعد تأمل واستئناس إذا انعدم، بعده يتم ما أسميناه بالتعريف (وصفاً أو تحديداً أو تمثيلاً)، وبعده يأتي دور القياس، إلا أن هذا المنهج العام يشترك فيه المؤرخ وغيره. ما يجب التركيز عليه هو تأثير خصوصية كل مستوى على الآلية الذهنية. لذا، الكلام على التعريف عامّة (مباشر أم لا، تحديدي أم تمثيلي. .)، وعلى القياس عامّة (موضوعي مبني على قانون استقرائي أم ذاتي مبني على تجربة شخصية. .) لا يجدي كثيراً، إذ واقع البحث، على جميع المستويات وفي كل المراحل، هو التردد[3] المستمر بين الإدراك المباشر واللجوء إلى المثل، بين القياس على قاعدة مطردة والقياس على تجربة ذاتية، والدور الذي سبق أن أشرنا إليه [2.3.3] ملازم لكل بحث مادته الزمان، إن صحّ أنه غير موجود في دراسة الطبيعيات[4].

تنشأ التساؤلات العقيمة حول موضوعية أو ذاتية المؤرخ، حول حقه في إصدار أحكام

---

(1) «حكم المؤرخ هو، في حدّ ذاته، إعادة التعريف بناءً على تجربة حياتية». جوهن ديوي. م. سا.، ص 172؛ كار ص 105.

(2) قد يكتب المؤرخ في كل التخصصات لكن بصفته مشاركاً ملخصاً لبحوث غيره. نعني بالمؤرخ هنا الباحث فقط، الناظر في الشواهد. . هذه هي لحظة العلم.

(3) بمعنى الذهاب والإياب لا بمعنى التذبذب والتأرجح.

(4) في الطبيعيات أيضاً يمّحي التردد المميز للبحث في مرحلة التأليف، فتنسب النتائج مباشرة إلى الفرضيات.

أخلاقية. . إلخ، عن إهمال تام لهذا الواقع البحثي وأخذ النتيجة كصورة لواقع محفوظ في مكان ما. قلنا إن التعريف حكم، إلا أن التعريف، أثناء البحث، يتغير باستمرار، وبالتالي يتردد الحكم أيضاً باستمرار بين الموضوعي والذاتي، الأخلاقي والوضعي. وأكبر خطأ في كل هذه المسألة هو إبدال التاريخ بالميتافيزيقا، هو ثني المراحل، توحيد المستويات وحصر البحث في النتيجة. قد نقبل نظرياً أن التفسير بالسبب المباشر لا يدل على أن الواقع ممكن، وأن التفسير بالقاعدة المطردة لا يدل على أن الممكن واقع، وأن التفسير بهما معاً لا يدل على الحكمة في إمكانية الحادث وحدوث الممكن، بيد أن كل قاعدة من هذه القواعد الثلاث تستتبع تعريفاً خاصاً للعلم وللموضوعية. إذا ربطنا هذه بالتفسير وبه وحده أمكن إلحاق قسم كبير من دراسات المؤرخين بالاجتماعيات والطبيعيات، لكن لزم في الوقت نفسه إقصاء بحوث كثيرة أخرى تتعلق بالرموز والحروف والأرقام أي بالمعاني والقيم. وإذا قلنا إن كل تفسير غير مفهوم في الحقيقة، وإن الفهم لا يتمّ إلاّ في إطار سند متّصل متين، حصرنا العلم اليقيني في ذلك السند وحده وجعلنا ما عداه مجرد ظن وتخمين. هذه خلاصات منطقية لا سبيل إلى ردّها إذ تترتّب حتماً على تعريفات ضيّقة. السؤال هو: ما الداعي إلى حصر التعريف؟

لنترك المجردات ولنعُدْ إلى بديهيات المؤرخ المعاصر:

(1) صناعة التاريخ هي نقد الشاهدة [2.3]
(2) التخصص محدود بالمادة المدروسة [3.10.3]
(3) تعريف المادة المدروسة في تطور مستمر [5.2.2.4].

هذه المسلمات تعني أساساً أن ما يميز عمل المؤرخ هو المنحى وليس مادة قارة أو غاية خاصة أو منهجية محددة، وضمنها (أي المسلمات) يتغير المفهوم التقليدي لما هو موضوعي وما هو ذاتي. لا يعني الموضوعي هنا أمراً طبيعياً، معطى أولياً لا أثر فيه للتركيب، ولا يعني الذاتي أمراً نابعاً عن فرد منعزل. لا شك أن المعرفة التاريخية من إنتاج المؤرخ ولكن هذا لا يعني أنها خيال صرف، ولا شك أن المادّة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن هذا لا يعني أنها جزء من الطبيعة الجامدة. الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطور باستمرار، في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلمية. لا يجوز القول إن التعليل الموضوعي خاص بعلماء الطبيعة والاجتماع، والتعليل الذاتي بالأدباء، وإن المؤرخ عالة على الجميع يستعير أدلّته من هؤلاء وأولئك، فلا يحسن استعمالها ولا يستطيع حتى تبرير إعارتها. الواقع هو أنه يلجأ إلى هذا النوع أو ذاك من التعليل حسب المتسوى الذي يقف فيه لأن خصوصية

عمله ليست في نوعية التعليل (هنا يكمن الخطأ الأصلي في كل هذا النقاش) بل في المنحى والاتجاه[1].

إن شبح النسبية لا يعلو المعرفة التاريخية وحدها، بل يعلو كل حقل معرفي عندما تتوقف حركة البحث ويتم الاكتفاء بالنتائج المكتسبة. وحركة البحث، في كل ميدان، تكتسي بالضرورة صورة التردد بين الموضوعي والذاتي في اتجاه تعميق الوعي بالذات العارفة وتوسيع المجال المدروس. هل يجوز أن ننعت بالنسبية معرفة تزداد باطراد وعياً بذاتها (نقد الأسطوغرافيا) واتساعاً في مادتها (تعدد العلوم الواكبة)؟ إذا كنا نعني فقط أنها محدودة ومؤقّتة فالقول صحيح، عنها وعن غيرها.

أن النقاش حول حدود موضوعية المعرفة التاريخية تقليدي، أي لا يفهم إلا في إطار التاريخ المكتوب بالخبر. أما عندما نلتفت إلى الممارسة الحالية، وننظر إلى التاريخ كاستقصاء متواصل انطلاقاً من شواهد مختلفة الأنواع والمستويات، ندرك أنه لم يعد هناك حاجز بين المعارف: عملية البحث واحدة ولا يبدو التمايز والاختلاف إلا عند توظيف النتائج.

تتغير قواعد التأويل، في التاريخ وفي غيره، تتوالى النماذج الذهنية الصالحة للقياس، في التاريخ وفي غيره، ولا شيء من هذا يدل على نسبية أو ذاتية المعرفة، في التاريخ وفي غيره. البحث، الذي يوسع قاعدة الاستقراء في الطبيعيات والاجتماعيات، يزيد في الوقت نفسه من عمق ماضي الكون والحياة والإنسان والوعي[2].

---

(1) يتجه المؤرخ من الواقعة إلى القانون المطرد عكس اتجاه عالم الاجتماع.
الواقعة عند الفنان والأديب محددة لا تتغير. أما عند المؤرخ فإنها تتغير بتغير الانتساب وعندها يتغير نوع التعليل.

(2) الملاحظ أن ابستمولوجيا العلوم الطبيعية تسير في الاتجاه نفسه، من غاستون باشلار إلى توماس كُوهْن إلى بول فيرابند.

الفصل الرابع

التألفة

تبدو حياة الفرد وحدة منسقة، إنما ذلك
سراب ناتج عن بنية نظرنا إلى الزمان.

بولي فالري

5.4.1 المفردة

نتصور عادة التاريخ على شكل الكون فنعتقد أن الخبر يمثل الدرة المفردة وأن التاريخ مؤلف من عدد لا متناهي من الدرات. بحثنا في الفصول السابقة عن المفردة فلم نعثر عليها. وجدنا الحدث ثم المفهوم الجامع ثم الجملة الاخبارية ثم الوحدة الانتسابية ثم الفعالية، كل واحدة من هذه المفردات تحد أفق سابقتها بحيث لا نثبت الأولى دون أن نثبت ضمنياً الثانية. لذا قلنا إنها كلها جوانب - مراحل في عملية متواصلة تتّسم دائماً بالتفكيك. التصور العادي - وقد نسميه التصور الأدبي - لعمل المؤرخ هو أنه (أي المؤرخ) يبحث فيعثر على أقسام وقطع من الماضي، يحللها حتى يتمكن من الدرات، يحققها درة درة فيركب منها تأليفاً يطمئن إليه بصفة نهائية. الواقع أن البحث يعني دائماً النقد، نقد مؤلف موجود هو الرواية المتوارثة، يقسمها إلى فصول ومقاطع، اعتماداً على الوثائق، وفيما يحلل الرواية يخطط ضمنياً لمؤلفة جديدة تخلف الأولى، ولما يتوقف عن النقد، إن هو قرّر أن يتوقف، وشرع في التأليف فإنه في الحقيقة ينتقل فقط من التلميح إلى التصريح، من أمر موجود بالقوة إلى الموجود بالفعل. وكثير من المغالطات تنشأ عن إهمال هذه النقطة.

هكذا ناقشنا ضمنياً مسألة التجميع والتأليف عندما كنا نناقش عملية النقد والتفكيك، ولم يبقَ لنا إلّا ضمّ الملاحظات المبعثرة في الفصول السابقة بعضها إلى بعض، والتركيز على معناها المنطقي وبخاصة على النقطة التالية: إذا كان التفكيك لا ينفصل عن التجميع وإذا كانت العملية لا تنتهي ماذا يعني مفهوم التأليف؟

التحليل يقابله التركيب، التفكيك يقابله التأليف، التدقيق يقابله الإجمال. . كل واحدة من هذه الكلمات تفي بالغرض فيما نقصد إليه، لولا أنها استعملت منذ زمان في تخصصات أخرى. لذا، نقترح كلمة **تألفة** للتعبير عن الانتقال من الخاص إلى العام، من الجزئي إلى الكلّي في مسيرة الباحث المؤرخ.

هذه عناوين بعض الكتب الشهيرة في التاريخ العربي:
(1) الاخبار، السير، الطبقات، الاعلام، المناقب.
(2) الكامل، الوافي، التكملة، الصلة، المفصل، المختصر، المنتقى، المنتظم..
(3) المغازي، العيون، التنبيه، التجارب، العبر، المقتبس..
(4) البداية والنهاية، المبتدأ والخبر..
(5) الاستقصاء..

نعلم أن الأغلبية الساحقة من عناوين كتب التاريخ العربية ليست من هذا القبيل، بل تحفل بأسماء الزهور والأحجار الكريمة ولا تمت بصلة إلى مضمون المؤلف. اخترنا العناوين السابقة لأنها تلخص الأسئلة المتفرعة عن المفهوم الذي نحن بصدد تحليله. تشير الأولى إلى معنى الخبر الفرد، الدرة التي تشفع ثم تشفع إلى أن يتكون من تعددها ديواناً قد يكون كاملاً أو مختصراً كما تشير إلى ذلك المجموعة الثانية. أما الثالثة فإنها تفيد أن الأخبار لها أصول يمكن، بل يجب، استقراؤها لتصبح عبراً لمن يأتي من الأجيال. وتنبه عناوين المجموعة الرابعة على أن المخبر، بمجرد أنه مخبر، يعرف خبر المبتدأ، فالجملة، في ذهنه، دائماً تامة مفيدة. والعنوان الخامس يفيد أن المؤرخ هو الباحث عن العيون والأصول والأوليات..[1] هل يجوز أن نحمّل هذه المفردات أكثر مما يلزم من المعاني ونحن نعلم أن أغلبها استعمل بغرض السجع؟ الدلالة عندنا في كونها عرضت كلها لأذهان هؤلاء الكتّاب دون أن تكون قد سبقتها نظرية في التاريخ. يعني هذا الأمر أن الإخباري، بمجرد أنه يروي أحوال الماضي، قد يكتشف تلقائياً منحى المؤرخ وما يترتب عنه من نتائج معرفية. القضايا التي نخوض فيها ليست إذاً مجرد خيال وتوهّم، بل هي منقوشة في لا وعي كل مؤرخ، نبيهاً كان أو مغموراً. إن العناوين المذكورة تدعونا إلى طرح الأسئلة التالية: ما معنى التاريخ الكامل المنتظم؟ كيف يكون موضوع محدد (مبحثة) شاملاً؟ ماذا تعني منطقياً الجملة الاخبارية [الخبر الإجمالي]؟

5.4.2 التنسيق

نبدأ بالمعنى العاديّ لكلمة تأليف. حسب النظرة التقليدية المؤرخ صانع، مثله مثل الجواهري: معلوماته كالدرر المنثورة، صناعته جمعها ونظمها بعد صقلها ونقدها.. أو مثله مثل الحائك: معلوماته خيوط، صناعته غزلها وصبغها ثم عقدها وحبكها[2]. عندما يشرع في عملية التأليف يكون قد وعى كل الأخبار فيستطيع أن يتصرف في عرضها بالتقديم والتأخير،

---

(1) الاستقصاء هو المقابل العربي لكلمة اسطوريه التي أطلقها هيرودوت على مؤلفه والذي اتخذ فيما بعد كعنوان لعلم التاريخ.

(2) سينيوبوس، الجزء III (العمليات التركيبية)؛ مارو، ص 267 وما بعدها؛ فيين، ص 271.

بالإيجاز والتفصيل، بالتضخيم والتحجيم، إلخ . . لذا قلنا في فصل التعليل إن النسق يحمل علته في ذاته لأنه يتولّد في ذهن المؤرخ. يذكر واقعة وبعد حين واقعة ثانية وبعد حين ثالثة، إلخ . . لكنه يعتمد في الربط (العقد) بين الواقعات على ما دار بخلده هو وهو يتعامل مع الشواهد. النسق إذاً هو حضور الشواهد، مهلّلة بآثارها في فؤاد المؤرخ. يقول أرنست رينان: «إن المؤرخ الموهوب هو الذي يؤلّف صورة حقيقية بمعلومات محققة جزئياً فقط». (حياة المسيح ص 49). إزاء اعتراف كهذا يظن البعض أن التمثل، عملية موجودة في كل عمل فكري، هو التوهم ويستنتج أن الانتقال من التحقيق إلى التأليف والتنسيق لا يعدو أن يكون إحلال الوهم محل العلم. يقولون، اعتماداً على تحليلات أرسطو، إن الحقيقة التي يشير إليها رينان هي في متناول الشاعر وحده ولا حظّ للمؤرخ المحترف فيها. هذا موقف يميل إليه أغلب المدقّقين الذين يحجمون بطبعهم عن كل تأليف مهما كان يسيراً، ومن الملاحظ أن المنهجيين يطيلون الكلام على النقد والتحقيق ويرجئون مسائل التركيب إلى فصل ختامي موجز كما لو كانوا غير مقتنعين بفائدته. نأخذ اليوم مؤلفاً حول الوحدة الألمانية مثلاً فنجده عبارة عن تقرير حول حاضر البحث في تلك المسألة وليس صياغة جديدة لأحداث متسلسلة. لقد تخلّى أغلب الباحثين المعاصرين عن الصيغة الروائية للتاريخ وتركوها للأدباء والصحافيين، فيمكن القول إن التأليف كمسألة منهجية، كدراسة في طرق العرض والتنسيق، لم يعد من صميم علم التاريخ، بعد أن أضيف إلى الأدب، وبكيفية أدق إلى تقنيات التواصل التي تدرس في كليات التربية ومعاهد الصحافة.

مهما يكن من أمر موقف المؤرخ المحترف إزاء التأليف، النقدي أو الروائي[1]، يبقى أننا نلمس تشبثاً عاماً بنظرة تقليدية (أدبية) إلى التاريخ. يبدو للجمهور على شكل بناء يشيد لبنة لبنة، أو كنز يذخر قطعة قطعة. توجد حقائق جزئية، هي الأخبار، هي المفردات حتى ولو كانت بصيغة (قتل عثمان في المدينة)، فيمكن أن نؤلف منها تاريخاً كاملاً، بالنسبة لجيل معين، قابلاً دائماً للوصل والتذييل وبذلك يكون كاملاً بالنسبة لكل جيل. هكذا تصوره المسلمون وقبلهم الرومان واليونان، وبعدهم أصحاب «التاريخ العام» أو «التاريخ الكوني». تقلّ أو تكثر الوثائق، تختلف طرق الحفظ ووسائل التبليغ، لكن الفكرة تبقى على حالها: التاريخ العام، الكامل، يشيد بالتراكم. نقول هو تاريخ كل أقطار المعمور بتعميم

---

(1) قارن في التأليف الفرنسي سلسلة شعوب وحضارات التي تحافظ على قدر من التأليف الروائي وسلسلة كْليُو التي تستغني عنه تماماً وتكتفي بطرح إشكالية كل مسألة كما يتصورها الباحثون المعاصرون. قارن كذلك كتاب جميل أبو النصر. تاريخ المغرب العام، كله سرد، وكتاب هذا المؤلف مجمل تاريخ المغرب، وجلّه تحليل.

المونوغرافيا الجغرافية، أو هو تاريخ الحقب بتعميم المونوغرافيا الزمانية، أو هو تاريخ كل الموضوعات بتعميم المونوغرافيا المفهومية.

هذا التصور له خصائص. الكمال لا يعني هنا التمام والختم. التاريخ كامل بالنسبة لزمان معين، وكونه منسوباً إلى زمان لا يستتبع أنه نسبي مطلقاً لأن معلوماته قد تكون كلها محققة قطعية. كذلك الكمال هنا لا يستلزم وجود غاية مسطرة. قد تكون موجودة فعلاً، ولكن إذا كانت محجوبة عن عموم البشر فإنها لا تؤثر تأثيراً واضحاً في كل خبر مروي. وأخيراً هذا التصور التراكمي لا يفيد فكرة التطور والترقي، بل يقود تلقائياً إلى المقارنة والاعتبار، إلى تمثل عيوناً للأخبار، مواقف أصلية، مثالية، مؤسِّسة للتقاليد. يلاحظ الراوي تواتر العادات والنواميس حتى وإن كان لا يعتقد أن التاريخ مسيّر إلى تحقيق غاية مسطرة. انطلاقاً من هذا النوع من الاستقراء يُعاد تركيب وتنسيق المعلومات فتزدهر، على أساس ديوان التاريخ الكامل، المعاجم والموسوعات[1].

بجانب التصور التراكمي يوجد تصور تجسيدي للتاريخ العام. ولقد أشرنا إلى هذه النقطة في خلاصة الفصل حول الوحدة الانتسابية [5.2.5]. إذا كانت الدولة أو الأمة أو الامبراطورية أو الثقافة.. ألخ، تمثل صورة مصغرة لمجموع التاريخ فهذا يعني أن الغاية (الحدّ الأقصى) مجسّدة فيها. لم يعد الهدف الذي يسير إليه التاريخ أمراً مجهولاً ومستبعداً بل يوجد مجسداً في كل وحدة من الوحدات المذكورة إذا عرفت على وجهها الحقيقي وفهمت فهماً كاملاً. يمكن إذاً أن نتصور نهاية التاريخ بمعنى التمام والختام. سبق أن نبّهنا أن هذا التصور نشأ مع بداية التاريخ المكتوب/ نهاية العهد القديم [3.8.2]. سنعود إلى مناقشته فيما بعد [6.2.3]. إذا كانت كل حقبة من حقب التاريخ قريبة من الله حسب عبارة رانكه، إذا كانت الغاية مجسدة في كل حقبة حقبة، عندئذ كل المواقف والتصورات البشرية التي قد يتصورها العقل تكون قد تحققت فعلاً بكيفية ما. فيجوز بذلك اختصار التاريخ العام دون إضاعة للمغزى.

في التصور الأول نجد مسيرة بدون غاية محققة وفي الثاني غاية مجسدة لكن بدون تطور. ألا يمكن الاستغناء عن مفهوم الغاية (بمعنييها: الهدف المستبعد والصورة التامة) وإبداله بمفهوم التطور كما حصل في العلوم الوضعية؟ ألا يمكن أن نتصور تألفة من نوع آخر،

---

(1) هذا أمر واضح في التأليف الإسلامي. لذا، لا يمكن القول إن التاريخ المقارن يوصل حتماً إلى التاريخ الكوني (توينبي وبيرن). التاريخ الكوني لا يؤسس إلا بفكرة مسبقة. انظر ياسبرس ضمن ميرهوف ص 333 و 345.

لا هي تراكمية محتاجة باستمرار إلى ذيل وتكملة ـ وهو تصور المدققين الجمّاعين ـ ، ولا هي تجسيدية تتعدّد بدون تجديد ـ وهو تصور فلاسفة التاريخ ـ ، تألفة علمية موضوعية، من جهة تحدّ دور المصادفة والاتفاق بالقواعد المطردة الخاضعة للسببية المطلقة والمقررة بالاستقراء المنهجي لا بالتخمين، ومن جهة ثانية تترك المجال مفتوحاً للإبداع البشري والتجديد بوضع المقاصد البشرية موضع الغاية المرسومة؟ فينتج عن العملية مؤلف علمي لا هو موسوعة ولا هو كلّة[1]. هل هذا المشروع سليم منطقياً وقابل للتحقيق؟ حاول الكثيرون ترجمته إلى واقع، حالفهم النجاح في خطواتهم الأولى ثم تعثروا وتوفقوا في وسط الطريق. ليست الصعوبة في إيجاد ميدان متميّز بين جزئيات المحققين وعموميات علماء الاجتماع، بل الصعوبة منطقية نظرية. هل يستقيم مفهوم التألفة العلمية أم هل هو متناقض في ذاته؟

5.4.3 الجملة الاخبارية

نعود إلى العبارة التي أطنب أرثر دانتو في تحليلها على اعتبار أنها النواة المميزة لخطاب المؤرخ، جائزة في حقه، ممتنعة عن المشاهد للحدث الذي لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتكلم على مستقبل ـ حاضره [5.3.2.5]. لاحظنا أن دانتو أخفق في نقطتين: لم يستدل على أن الجملة الاخبارية (السَردية) خاصة بالمؤرخ لا يستعملها غيره، وأنه لا يستعمل سواها. الواقع أنه لم يحلّل الجملة المؤرخية بقدر ما وصف صيغة نحوية، يشترك في استعمالها المؤرخ وغيره، صيغة لها بنية منطقية خاصة. ونصل هكذا إلى موقف كانطي، أي أننا نعترف بوجود عبارة إجمالية بطبعها، سابقة منطقياً على العبارة الوصفية البسيطة. ليست هذه هي النواة الأولى، التي تتركب منها الثانية، بل تأتي في المرتبة الثانية بعد تجزئة الجملة الاخبارية الاجمالية في تكوينها الأصلي. ما مؤدّى هذا الموقف؟

إن الجملة الاخبارية تشير في الوقت نفسه إلى زمان الخبر وزمان المخبر، تعبر ضمنياً عن موقف المخبر الذي يوجد في نقطة محددة من الزمان ومنها ينظر إلى الزمان. والنقطة هنا هي في حقيقة الأمر مدّة تربط حاضر المخبر بحاضر الخبر (الأول مستقبل الثاني والثاني ماضي الأول) وتمتدّ من حاضر ـ الماضي إلى مستقبله الذي هو ماضي ـ حاضر المخبر. الحدث وقع وبه تحققت إحدى الممكنات المضمنة فيه، فتتحوّل، عند الاخبار وفي ذهن المخبر، نتيجة الحدث إلى قصد[2]. لا شك أن هذا دور وانعطاف [5.3.3.3]، انعطاف

---

(1) انظر هنري برّ، م. سا. ، ص 144 وما بعدها وخاصة الفصل الختامي المعنون «بعد أربعين سنة» ص 275 وما بعدها.

(2) انظر مرافعة محامي المتهم في رواية دوستويفسكي الأخوة كرمازوف. إنها مبنية كلها على هذه النقطة: تحويل نتائج الأحداث العفوية إلى مقاصد تنسب بلا حجة إلى المتهم.

الزمان على ذاته يجعل من السبب غاية ومن الغاية عاملاً مؤثراً حتى قبل تحقيقه. يقول مرلو بونتي: «هذا سراب يخلفه حتماً النظر إلى الوراء. نجعل من الحدث الماضي مجرد تمهيد لحاضرنا مع أن ذلك الماضي كان عند حدوثه فعلاً حاضراً قائماً بذاته أي فعلاً كاملاً غير ناقص. حاضرنا المكتمل هو الذي يحوله إلى محاولة أولية، إلى مخطط متهافت»[1]. الملاحظة صحيحة، لكن كيف استرجاع ذلك الماضي على صورته التامة الكاملة، في شكله الحاضر؟ إذا كان التاريخ لا يكتب إلا في ذهن مؤرخ، أي شاهد مؤخَّر، وإذا كان المؤرخ ينظر إلى الزمان من داخل الزمان، فمجرد استحضار الماضي، الانعطاف نحو الماضي، يزرع في ذلك الماضي قصداً وغايةً. العملية نفسها التي تحول الأثر إلى شاهدة تحول العامل المؤثر إلى غاية. وهذا هو أصل القياس.

الجملة الاخبارية قياسية في صميمها. لو كانت العبارة الوصفية هي الأولى وكانت الحوادث الموصوفة تتوالى بدون انقطاع ولا تكرار، لما أمكن أبداً قياس لاحق على سابق، وفي الوقت نفسه لما أمكن الإخبار لأن المخبر سينعدم إذ ينحل كلَّ لحظة في المشاهد الواصف. فمجرد وجود الاخبار يعني أن المخبر يقارن ويعتبر. الإخبار يستلزم الإيمان بالتماثل والتواتر، وتعود عبارة «تسجيل القياس» غير مستقيمة منطقياً لأن فكرة القياس سابقة على كل خبر. يدل على ذلك الاستعمال اللغوي: التجدّد لا يعني ظهور الجديد، عندما يكون إبداعاً مستمراً يهتز الواقع في ذهن الرائي ويختلّ عقله، التجدّد يعني فقط معاودة حالة معروفة على شكلها المعتاد وهذا بالضبط هو أصل القياس.

تنشأ العبارة الاخبارية طبيعياً من موقف المخبر إزاء الزمان ومن تسليمه بالقياس بمجرد أنه مخبر. وهكذا نعود رويداً إلى قضية عامة هي قوة الذاكرة في البشر، أفراداً وجماعات. تزرع الذاكرة في الواقع «المذكور» الغاية والتواتر. قد يكون التواتر سراباً وكذلك النسق الرجعي للحوادث، لكن الإشكال الحقيقي هو كيف الانفلات من السراب دون نفي واقع ملموس ملازم للإنسان العادي أي الذاكرة. إن أنصار العدمية في المنهجية التاريخية، الذين لا يرضون أن يتجاوز المخبر عبارة (قتل عثمان في المدينة)، يؤكدون أن المؤرخ يتخيل غاية حيث لا غاية، وقانوناً مطرداً حيث لا إطراد، ويتطلعون إلى مؤرخ آلي يسجل الحدث عند وحسب حدوثه. بما أن الذاكرة قوة طبيعية، وبما أن التاريخ نشأ عن الذكر والحفظ، فالغاية والتواتر أمران ملازمان لقدرة الإنسان على التذكار ثم الذكر. يبدأ الإخبار وهو مصحوب بالقدرة على القياس والإجمال.

---

(1) موريس مرلو-بوني، انتصاراً للفلسفة. درس افتتاحي في الكوليج دي فرانس. (باريس، 1960)، ص 34.

لا داعي لتتبّع نشوء العملية الإجمالية، بدءاً من العبارة الوصفية [الخبر العاري] إلى المبحثة [المونوغرافيا] التي تمثل كلّة تنعكس فيها فكرة التاريخ الكامل، يكفينا أننا أثبتنا إمكانية الإجمال. بقي علينا أن نتساءل عن ظروف وحدود تحقيق تلك الإمكانية.

5.4.4 الاستقصاء

قلنا إن النقد يتلخص في تفكيك رواية تقليدية متوارثة وإن الشاهدة، مهما تكن، لا تكتسي تلك الصفة إلا في نطاق نسق مسبق: بالرواية تحدّد الشاهدة وبالشاهدة تتجدّد الرواية. النقد، أي العملية البحثية، هو تردّد مستمرّ بين هذه وتلك. والباحث يتوجه حتماً في عمليته التفكيكية نحو «موضوع»، نحو شيء مستقل عن ذهنه، وبذلك تتمّ الموضوعية. إذا قرّر الباحث أن يكتفي بكتابة تقرير حول تلك العملية التفكيكية، دون أن يتجاوزها ـ وهذا ما يحصل عادة في الأرخيات ـ ، فلا شيء يميزه عن عالم الطبيعيات أو الاجتماعيات، وتنحلّ المشكلة التي نحن بصددها في قضية الاستقراء التي يكثر الكلام حولها في منطق العلوم[1]. نلاحظ أن المؤرخ، رغم تحفظاته، لا يقف دائماً عند هذا الحدّ لأن معاصريه يدفعونه دفعاً إلى تحرير وتأليف ملاحظاته النقدية المشتتة حول جزئيات الرواية الشائعة، حول تعريف وتعليل الحوادث، حول المفاهيم المستعملة، إلخ. ، وحتى إذا امتنع عن تقديم نسق جديد، فإنه يوجد دائماً بين تلاميذه أو زملائه أو الصحافيين من يقوم بذلك العمل التأليفي، أي بالانتقال من التلميح إلى التصريح. يجوز أن نقول مع ريكرت: «في آخر التحليل، إذا نظرنا إلى مجموع الدراسات التاريخية، تلك التي تصف نمو الحضارة، نرى أنه لا يوجد تاريخ لا يتضمّن فلسفة تاريخ». (ص 141). إذا صحّ أن العملية التأليفية تقلب تلقائياً كل دراسة في التاريخ إلى فلسفة، أين يتمّ القلب؟

يتمثل المخبر، وأحرى المؤرخ، الحدث بعد حدوثه، في تمثله هذا يتصور ممكناً تحول إلى واقع، وحتى إذا تصوره في حالة حدوثه فإنه لا يعدو أن يتجاهل ـ يتظاهر بجهل ـ أن ذلك الممكن قد تحقق بالفعل. هذه تجربة ذهنية يقوم بها المؤرخ يومياً بمقتضى صناعته (يتلاعب بأجزاء الزمان)، فلا غرابة إذا أصبحت عنده عادة ذهنية، ينظر إلى كل الأمور من ذلك المنظور الخاص كلما توقف عن التفكيك، عن النظر إلى موضوع، وبدأ عملية التنسيق، أي عاد إلى نفسه وغير وجهة نظره. يتصور حاضره هو كما لو كان حاضراً دائماً غير متفانٍ، ينفي بذلك مستقبله وما يحمل من ممكنات لأنه فعل ذلك مراراً بالنسبة للماضي إذ مستقبل ـ الماضي ماضٍ في ذهن المؤرخ. أثناء دراسته وقائع الماضي، تسنح له ممكنات، لكنها في

---

(1) رودُلف كارناب، الأصول الفلسفيّة للفيزياء [1966] ت. ف. (باريس 1973)، ص 27 إلى 46

الواقع ممكنات محققة، يتصورها إذاً في شكل «ممكنات موقتة» [تخطيطات لوقائع]، فيعمّم هذا الموقف ناسياً أنه، كمؤرخ، يتكلم دائماً على مستقبل - ماضٍ، وأنه، كإنسان أثرت فيه صناعته، يدير ظهره إلى مستقبله هو، فلا يراه إلا في صورة ماضٍ مؤخر. المؤرخ المنغمس في صناعته، المسلوب من ذاته، لا يرى حقيقة موقفه كإنسان فلا يرى حقيقة أمره كإنسان[انظر 6.4.5].

ينشأ الخطأ، أي قلب البحث إلى فلسفة، عفوياً عن نسيان «منظور» المؤرخ، نسيان القاعدة أن لا تاريخ بدون مؤرخ (لا خبر بدون مخبر). نتكلم بدون حرج عن تاريخ الإنسانية، وتطور الحياة وتاريخ الكون. . كيف لا يتضمن كلامنا فلسفة، ما دمنا نجعل الجماد ينطق والفكرة المجردة تتكلم مباشرة بدون واسطة؟[1]. يحجم المؤرخ المحترف عن التألفة لسبب بسيط: يشعر أنه لا يستطيع أن يؤلف دون أن يشير تأليفه رغماً عنه إلى فلسفة.

أخفقت كل مشاريع التألفة العلمية، وسرّ الإخفاق لا يكمن في صعوبة الإنجاز بل في المفهوم ذاته. هناك إشكال معرفي يواكب عمل المؤرخ من البداية إلى النهاية. ينشأ عن موقف المؤرخ من الزمان، عن الذاكرة التي هي قدرة طبيعية في الإنسان. يتوجّه بداهةً إلى الإجمال بمجرد أنه ينطق، يعرّف ويحدّد. . بمجرد أنه يتذكّر فإنه يقيس ويتطلّع إلى تواترات محقّقة لقصد. المؤرخ مدفوع دفعاً إلى الإجمال أثناء عمله البحثي، لكن كل ذلك يبقى في حيّز الإمكان، في مستوى القوة الكامنة، ويبقى المؤرخ طالب علم، باحثاً عن حقيقة الحوادث، أما عندما يقرر إخراج القوة إلى الفعل، ويقدم على إنجاز التأليف، فيتوقف حتماً عن البحث، يعرض عن الموضوع، يغير منظوره [من التحليل إلى التركيب]، فيغادر في الحال حدود صناعته ويعبر إلى فضاء الفلسفة.

يقول المؤرخ: إنّي أصف الواقع ولا شيء غير الواقع، فيجيب الفيلسوف: مهما تقل فإنك تعبّر عن فلسفة ضمنية. كلاهما محق وكلاهما مخطىء. التألفة العلمية مشروع مشروع، ما لم ينجز. وإذا أنجز تحول إلى فلسفة.

5.4.5 المشروع الممتنع

قال فوستل، باعث التاريخ العلمي في فرنسا: عشر سنوات من التحليل ليوم واحد من

---

(1) يتساءل أرون: «هل التطور كلمة مجازية؟» (ص 123). ويقول: «كل فيلسوف يدرك ماضي فلسفته فقط». (ص 129).

في مسألة التألفة يلتقي التاريخاني (مؤرخ الذهن) والوضعاني التطوري (مؤرخ الإنسان والطبيعة) كلاهما يتعامى عن تاريخية المؤرخ. في نقد هذه النقطة تلتقي الفلسفة التحليلية والظاهراتية (الفنومنولوجيا).

التأليف. لم يمنعه هذا التحفظ من كتابة مؤلفه الجامع المدينة القديمة (1864). وهذا جورج دوبي، أحد كبار الباحثين المعاصرين، يدعونا إلى: «دراسة الذهنيات، النظائم الفكرية، الأجوبة المختلفة، التي اقترحتها بالتوالي الأجيال والحضارات، على تساؤلات الإنسان حول الكون والمصير». (ت.م. ص 964). أليست هذه دعوة إلى إحياء فلسفة التاريخ بعد إجماع المؤرخين على إفلاسها؟ التألفة إذاً ممارسة يومية ومع ذلك يصعب تبريرها نظرياً، لذا قلنا إنها مشروع ممتنع.

نسوق مثالين يدلان على هذا الوضع الغريب. يحارب بوبر بكل قواه التاريخانية التي تعني في تعريفه الخاص الإيمان بأن التاريخ يسير حتماً نحو تحقيق الخير والعدل والسعادة ولو بوسائل تبدو لنا لا أخلاقية، فيجدر بالفرد أن يساير التاريخ لأنه من جهة لا محالة مهزوم إن حاول معارضته ولأنه من جهة ثانية سيرتاح في نهاية المطاف إلى الهدف المرسوم وإن عجز الآن عن إدراكه. هذه خرافة في نظر بوبر إذ لا وجود لتاريخ كتخطيط هادف، وبالتالي كل نظرية تأليفية للتاريخ كاذبة وخادعة. لكن صاحب هذا القول، عوض أن يقف عند هذا الحدّ، يستخلص ما يلي: بما أن التاريخ لا يحمل أي معنى، يجوز لكل منا، بل يجب عليه، أن يعطيه قصداً ويعيره معنى، وأن يكتب ما يريد محاولاً الإجابة على ما يلازمه من تساؤلات[1]. وهل قال التاريخانيون، ديلتاي وكروتشه، غير هذا القول؟ يؤاخذ هنري برّ على تآليف البحاثين المحققين أنها مشتّتة، يفنّد فلسفة التاريخ لأنها انطلقت من مسلمات عوض أن تنتظر أن يمدّها الاستقراء المنهجي بالقوانين المطّردة، يعادي التآليف الإيحائية الرومانسية لأنها تعتمد على الحدس.. ويدعو أخيراً إلى تألفة علمية تقرر ثوابت التاريخ الموضوعي. يقول إن هذا المشروع قابل للتحقيق مع شيء من الصبر والمثابرة، ثم يواصل كلامه: «هذه التألفة العلمية ستزودنا بتأويل نهائي لأسرار الكون نستطيع به أن نستكشف المستقبل ونؤثر في الحاضر». (ص 222 و 252). أليست هذه فلسفة تاريخ في ثوب جديد؟ [انظر ملحوظة الصفحة 409].

هذا الخلط ناشىء عن عدم الانتباه لما أسميناه بمنحى المؤرخ، أي إلى موقفه من الزمان كباحث في شؤون الماضي وكإنسان يعيش في حاضر مرتبط بمستقبل. ظنَّ البعض أن التألفة قضية شكلية فنّية نستطيع أن نستوحي قواعدها من صناعة الخطابة، وظن آخرون أنها مسألة منهجية تتعلق بتوضيح المفاهيم من خلال نقاش ودّي صريح مع علماء الاجتماع، لكن الجميع أهمل النقطة الجوهرية، أي نظرة المؤرخ المتجذرة في قوة الذاكرة والمنطلقة من عبارة ملازمة لها [للذاكرة] وحاوية لمفهومَيْ التواتر والقياس. وهذا الإهمال أدّى بالكثيرين إلى

---

(1) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه (نيويورك، 1963)، ج 2، ص 278.

عدم استيعاب التعريف الذي يتظاهرون به وهو أن التاريخ بحث واستقصاء. لم يقتنعوا تماماً أن البحث في التاريخ هو، بمقتضى التعريف، بحث في أوليات الحوادث، في عيونها وأصولها، دون أن يكون أبداً بحثاً في بداية مطلقة ولا في نهاية ختامية. فحيزه محدود بحدّين: حدّ فلسفة المصير [3.8.2] وحدّ فلسفة الأصل [6.4.2]، كلما مال إلى إحداهما انفصل عن علميته وموضوعيته، أي عن كونه نقداً، بحثاً، استقصاءً في اتجاه موضوع. التألفة التي يقوم بها الباحث، بعد أن لم يعد باحثاً، وإن سمّاها علمية، فهي في حقيقة الأمر فلسفة خجولة إذ تكتب ضرورةً المستقبل بلغة الماضي، تكتشف الواقع في صورة أمر محتمل، تفعل ذلك بمجرد أنها تتوسع في استعمال «الجملة الاخبارية» التي ترتفع من قياس إلى قياس أوسع لتضمّ مجموع التاريخ في منطق واحد.

وأخيراً نسوق ملاحظة تهم الإنسانية ككل. يستطيع الباحث أن يتوقف عن الاستقصاء ليتفرغ للتأليف، لكن «البحث عن الماضي» كممارسة بشرية لا يتوقف أبداً، سوى في حالات جمود ذهني عام. وهذا الانفصام بين مواصلة البحث على مستوى الجنس وتوقيفه على مستوى الفرد هو الذي يحول المشروع التأليفي إلى نظرة ـ إلى ـ الواقع، أي إلى فلسفة. والتألفة المنجزة تنقلب حتماً، بعد مدّة قد تقصر أو تطول، إلى عمل فنّي، إلى أثر من آثار الثقافة. وهكذا نرى أين يكمن خطأ كروتشه إذ قال إن عمل المؤرخ أقرب إلى الفن منه إلى العلم؛ هذا صحيح بالنسبة للتألفة لأنها تمثل الجانب الفني في ممارسة كل مؤرخ، تبدأ حيث ينتهي البحث والتقصّي. والدليل على ما نقول هو أن هذا صحيح أيضاً بالنسبة للباحث في الطبيعيات. كيف نقرأ اليوم تآليف غليليو، نيوتن أو كلود برنار؟

5.4.6 سؤال مشترك

نعلم أن بعض فلاسفة التاريخ يقولون إنه تقدم متواصل (فولتير، غيزو) وإن البعض الآخر يقولون إن مغزاه يتحقق في كل واحدة من فتراته (رانكه، ديلتاي)؛ أولئك أوفياء للتصور التراكمي وهؤلاء للتصور التجسيدي. يلحّ سؤال على الفريق الثاني دون الأول: إذا كان المغزى يتحقق في كل جزء من التاريخ فهل يتحقق كل مرة على صورة واحدة أم على صورة أتمّ وأكمل؟ في الحالة الثانية يوجد إذاً خط تطوري يجري عبر التجسيدات المتوالية وينحلّ التصور الثاني في الأول. قلنا إننا لا نهتم إلا بإجرائيات المؤرخ المحترف ونعتبر أن فلسفة التاريخ ليست سوى قسم من تاريخ الأفكار، لذلك لا نحاول الإجابة عن السؤال المطروح. إلا أننا نواجهه على مستوى أعلى عندما ننظر إلى المؤرخ وهو يتردد بين العلم والفن ويعيش مفارقة التألفة.

لنحصر الجانب العلمي من دراسة التاريخ في الاستقصاء، في نقد الرواية الموروثة، في مقابلة الشواهد؛ لنركز انتباهنا على منظور المؤرخ وهو يفكك ويحلل دون أن يفكر في أي عمل تأليفي، ولنتساءل: هل يتعمق وعي المؤرخ عبر الأجيال؟ لا نقصد التطور، الارتقاء، التقدم، المصير، إلخ. ، لأن هذه المفاهيم لا تعني شيئاً خارج التأليف، بل نقصد وعي المؤرخ الباحث أثناء البحث، إذ يقف في الموقف الخاص به، وينحو المنحى الخاص به، إذا كانت تلك التجربة الذاتية الخاصة بالمؤرخ قابلة للتعميق، أمكن حينذاك الكلام على منطق التاريخ في ذهن المؤرخ.

نقرر من الآن، حتى قبل أن نتصور أي جواب لهذا السؤال، أن من يقول (نعم هناك تعمق) يتخلّى ضمنياً عن التفريق بين التاريخ وعلم الطبيعيات. تتقدم الفيزياء بتجاوز مستمر لنتائجها، ولكن هذا التجاوز نفسه خاضع لمنطق يوضحه الابستمولوجيون، حتى القائلون بتوالي القفزات المعرفية. ومن يقول (لا وجود لأي تعميق) يتخلّى ضمنيـاً عن التمييز بين التاريخ والفلسفة[1].

قد نشك في وجود تقدم فعلي إذ نقارن ديمقراطية عهد بركليس وديمقراطيـة العصر الحاضر، قد نقتنع أن الارتقاء من الحيوان إلى الإنسان العاقل تصور ومجاز، لكن يبدو واضحاً أن دراسة التاريخ عرفت تقدماً ملموساً عبر القرون: سجل التاريخ كتابةً بعد أن كان مروياً فقط، ظهر التاريخ النقدي ثم تطور وازدهر، اكتسحت النزعة التاريخية كل مجالات الفكر في القرنين السابقين. كل هذا يعترف به الخاص والعام. ورغم ذلك، أي مؤرخ محترف يستطيع أن يقرر بكل اطمئنان، رغم ما يحيط بـه من مطبوعات وآثار وجذاذات وآلات تسجيلية، إلخ. ، إن وعيه كباحث في التاريخيات أعمق من وعي توقديد أو ابن خلدون؟ تقدّم في جمع الشواهد، في المعارف، في المناهج؟ نعم بلا خلاف. تقدّم في الوعي؟ لا جواب عند أغلبية المؤرخين المحترفين، وسبب تحفظهم هو أن السؤال، وإن طرح في إطار ممارسة البحث التاريخي، غير موجه للمؤرخ كمؤرخ، بل للمؤرخ كإنسان. ينحل المشكل إذاً في قضية أوسع.

عزا الكثيرون إفلاس فلسفة التاريخ التقليدية إلى كونها فلسفة في عهدٍ ازدهرت فيه العلوم الموضوعية، فاقترحوا إبدالها بتألفة مبنية على الاستقراء. الواقع أنها أفلست، لا لأنها كانت فلسفة، بل لأنها كانت تاريخاً، تاريخاً بدون مؤرخ، تاريخاً غير واع بتاريخيته. تناست

---

(1) يلتقي في هذه النقطة بوبر وديلتاي ولا يستطيع أي منهما الانفلات من مفارقة راسل: لا يمكن الاستدلال منطقياً على أن الكون وجد البارحة أو قبل ملايين السنين.

أن كل محاولة تأليفية تمثل، في حد ذاتها، خطوة أولى لتصور ممكنٍ على صورة محقق، مستقبلٍ على صورة ماضٍ واقع. لم تدرك حقيقة موقف المؤرخ المتقصّي أخبار الماضي وتلك الحقيقة هي أن التاريخ **كوقائع** هو باستمرار خارج ذهن المؤرخ وبالتالي دائماً مشتّت غير منسّق، وأن التاريخ **كمفاهيم**، كنظام فكري منسق، يوجد باستمرار في ذهن المؤرخ وفيه فقط، فلا يوجد فرق، في هذا الموقف، بين الباحث في التاريخيات والباحث في الطبيعيات. أشكال التألفة العلمية [التامة النهائية] هو إشكال فلسفة التاريخ، كلا المفهومين لا يستقيم إلا إذا نسي المؤرخ واستبعد من التاريخ.

ومَن سوى المؤرخ يعي هذه المفارقة ويدرك الحدّ الفاصل بين الاستقصاء العلمي والتألفة التي تمثل دائماً فلسفة ضمنية (أو لنقل أدلوجة)؟ يقف المؤرخ عند هذا الحدّ، تاركاً المجال لفلسفة من نوع جديد تبحث في موقف المؤرخ كإنسان أو في موقف الإنسان كمؤرخ بالقوة أي في موقف الإنسان **الذاكر**.

ينتهي هنا منطق المؤرخ ويبدأ منطق التاريخ[1].

---

(1) منطق التاريخ بعد الوعي بدور المؤرخ فيه هو غير منطق التاريخ بدون مؤرخ كما نجده عند فلاسفة التاريخ التقليديين. . انظر المقطع [6.4].

من المؤرخ الى التاريخ

الفكر التاريخي مبدع بذاته لأنه يحرر فعاليات الإنسان الاجتماعي من حدود الزمان والمكان.

ديلتاي

5.5.1 زمان المؤرخ

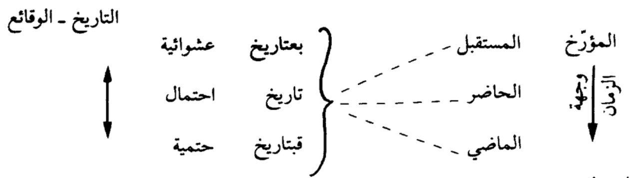
قلنا في فصول سابقة إن الشاهدة قد تكون مادية فتخضع لمناهج تفسيرية، أو رمزية فتخضع لقواعد استحضارية (تفهم على قياس تجربة ذوقية)، أو اصطناعية فتؤول اعتماداً على قواعد الإحصاء...

قلنا إن هذا التنوع لا يشير إلى اختلاف في الطبيعة بقدر ما يدلّ على مستويات فعاليات الإنسان، وهذا يعني أن تعريف الشاهدة يتضمّن حتماً موقف المؤرخ، لأن منظور هذا الأخير، موقعه بالنسبة للأقسام الزمانية الثلاثة، فيما يخصّه هو وما يخصّ الواقعة المدروسة، هو الذي يجعل من الشاهدة إمّا جماداً، وإمّا رمزاً معبراً عن معنى، وإما مفهوماً قابلاً لتأويلات مختلفة....

لا يكفي أن نلاحظ: الشواهد حاضرة معنا فالتاريخ إذاً ماضٍ ـ حاضر (كروتشه ص 280) لأن المؤرخ يستطيع أن ينتزع من حاضره ليحلّ كلياً في الشاهدة، فتعود هذه، بمقتضى العملية نفسها، جامدة خاضعة لقواعد حتمية، كما يستطيع أن ينقل إليه الشاهدة فيحولها بفعله ذاك إلى رمز دالّ على قصد يقيسه على ما يعرف في حياته اليومية، فيقال عندئذ أنه أحيا الماضي إحياء؛ ويستطيع أخيراً أن يجعل من حاضره هو حاضر الماضي، ومستقبله هو مستقبل ذلك الماضي مع أن ذلك المستقبل أصبح بالنسبة إليه (المؤرخ) ماضياً، فيحكّم في الشواهد ممكنات قد سبق أن تحققت أو لم تتحقق وهكذا يتصرف كما يشاء في زمان راكد..

فرّقنا في إجرائيات المؤرخ بين مرحلة النقد والتفكيك ومرحلة التركيب والتأليف، وقلنا إن الأولى وحدها علمية موضوعية والسبب في رأينا واضح: لا ينسى المؤرخ موقفه أثناء التفكيك، لا يتعامى عن كونه يفكك، ـ إذ ـ يفكك، في حين أنه، في مرحلة التأليف، يستطيع بكل سهولة أن ينسى ذاته وموقعه، أن يعمّم منظور أحد أقسام الزمان: الماضي فيحكّم المحقق في المحقق ويغلب على كلامه صفة الحتمية، الحاضر فيحكم الممكن في المحقق

ويغلب على كلامه الاحتمال، المستقبل فيربط محتملاً بمحتمل وتغلب على كلامه صفة العشوائية. من يقول إن التاريخ يسير لا محالة إلى غاية واحدة مرسومة، أو أن يعبر عن مقاصد متضاربة، أو أنه لا يتجه نحو أي هدف معيّن، إنما يقول ذلك لأنه وقف موقفاً من الزمان ثم سها عن نفسه وموقفه...



[ملحوظة: حسب موقف المؤرخ من الزمان يتحول التاريخ كله إمّا إلى قبتاريخ ماض وإمّا إلى تاريخ حاضر وإما إلى تاريخ مستقبل].

يتحول كلام المؤرخ إلى فلسفة عندما يتوهم أن التاريخ - الوقائع يتكلم بلسانه[1]. وما أيسر التوهم لمن يتوقف عن النقد ويحيل منظوره من «موضوع النقد» إلى نقيضه الضمني الذي يبدو له مثبتاً. يكفي أن يتوهم أن الشواهد مادية بطبعها ويغفل أن ما يجعلها غير ناطقة وغير مقصودة هو احتباس المؤرخ ذاته في ماضٍ - ماضٍ (1). يكفي أن يتوهم أن الاجراءات لا تؤثر في الشواهد وأن التفسير تفسيرٌ والتأويل تأويل والاستحضار استحضار مهما كانت المادة المدروسة مهما كان موقف المؤرخ (2). يكفي أن يتوهم أن الرموز والمعاني شواهد مثل الأحجار (3). يكفي أن يرتكب المؤرخ خطأ واحداً ليرتكب كل الأخطاء، فيسحب الجزء على الكل ويتكلم باسم التاريخ الذي يبدو له، في اصطلاحنا، كلّة كلّية محققة. وليست هذه الأخطاء خاصة بالفلاسفة أو بالهواة من المؤرخين، بل كثيراً ما يرتكبها المؤرخ المحترف الأكثر تشبثاً بالمناهج الوضعية: لا يقل رانكه فلسفةً عن هيغل ولا رينان عن تين ولا أكتن عن كارلايل.

قد يقال هذا صحيحُ بالنسبة للمؤرخين وهذا ما دعا المناطقة إلى النظر في ممارستهم وتحقيق إجرائياتهم. بيد أن المناطقة أنفسهم لا يلبثون أن ينزلقوا نحو الفلسفة ويبدلوا منطق المؤرخ بمنطق التاريخ. كيف يتمّ الانزلاق؟ هذه هي النقطة التي نودّ التعرض لمناقشتها في خاتمة هذا القسم الخامس من الكتاب.

5.5.2 زمان رجل المنطق

نبّهنا مراراً على اشتراك المعاني في كثير من المفردات التي يستعملها المؤرخ (تاريخ،

---

(1) يعود الضمير هنا على التاريخ والمؤرخ معاً.

خبر، حفظ، حديث، رواية، ذكر، إلخ . .) ومن جملة تلك المفردات كلمة بداية. نقول: بدأ المؤرخ الفلاني يستقصي الأخبار سنة كذا؛ ونقول: بدأ تسجيل التاريخ في العهد الفلاني؛ ونقول: بدأ النظر في صناعة المؤرخين في القرن الفلاني. . هذه ثلاث بدايات (بدوات): الاستقصاء، الرواية، النظر. هل هي متطابقة؟ وما ينتج عن قولنا بالتطابق أو بعدمه؟

الواقع الملاحظ هو أن الإنسان عندما يتذكر ينطلق من الحاضر في اتجاه الماضي، وكذا المخبر يقف عند النتيجة، حقيقة كانت أو متخيّلة، لينظر في السبب لكن، أثناء عملية العرض، تنقلب العلاقة: ما كان في اتجاه يساغ في اتجاه معاكس. يقول الابستمولوجي: هذا أمر عادي لا يخصّ المتذكر أو المخبر، وبالتالي، نجده كذلك عند الرياضي أو الفيزيائي؛ نميز عند هؤلاء ما يجري في ذهن الباحث، أثناء البحث، مما يحتمل اللفّ والدوران، التقدم والتقهقر وما ينتج عن ذلك البحث في صورة برهان منقّح. هذا وحده يمثّل الحقيقة الثابتة ولا تأثير فيها للنهج الذي اتّبع للحصول عليها. (همبل ضمن مجموع غاردينر ص 93). ويستطرد الابستمولوجي قائلاً: ما ينطبق على البحث في الطبيعيات ينطبق عليه أيضاً في التاريخيات. معنى هذا الكلام أن قائله لا يُعنى إلا بالتآليف وحدها ويتخطّى مرحلة النقد والتفكيك. هل هذا الموقف سليم؟ هل هناك مطابقة فعلية بحيث يمكننا أن نقول: بما أن تاريخ (ظروف) اكتشاف معادلة لا يؤثر في صحتها، أو بما أن الجهل بظروف تكوين النظام الشمسي لم يمنع نيوتن من اكتشاف قانون بنيته (بوبر 1957ص 18)، فتاريخ الكشف عن الوقائع لا يؤثر في فهمنا لها؟ يبدو القول متناقضاً (التاريخ لا يؤثر في صحة أو خطأ تصورنا للتاريخ)، إلا إذا قرّرنا أن الأول غير الثاني، تاريخ المؤرخين هو غير تاريخ التاريخ كما أن تاريخ الرياضيين غير تاريخ الرياضيات. وإذا فعلنا ذلك مسبقاً، أبدلنا مسبقاً منطق المؤرخ بمنطق التاريخ وحولنا مسبقاً المنطق إلى فلسفة.

يدّعي المناطقة أنهم يرفضون فلسفة التاريخ التقليدية ويحصرون همّهم في تحليل إجرائيات المؤرخ، لكنهم في خاتمة المطاف يؤسسون فلسفة تاريخ من نوع جديد. كيف يحصل ذلك؟ بأيسر السبل، يوضع المؤرخ بين قوسين. ونقدم على ذلك أمثلة ثلاثة.

يختار همبل حادثة معينة (عطب سيارة تركها صاحبها على قارعة الطريق أثناء ليلة انخفضت فيها بغتة درجة الحرارة [5.3.1.1]، ويقدمها كنموذج الحوادث التي تكوّن مادّة الأخبار مع أنها ليست كذلك. هذه حادثة ـ في ـ الحاضر مجردة من التراكمات التي تغلّف عادة الحادثة ـ في ـ الماضي، مادّة المؤرخ والتي لا يدركها إلا بعد هتك عدّة حجب من أفكار وأحكام توارثتها عنها الأجيال. يبدأ إذاً همبل من موقع، قد يبدأ منه الخبير أو المحامي أو الطبيب الشرعي أو قاضي التحقيق، إلخ . . ولكن لا يبدأ منه أبداً المؤرخ. ينفي الاستقصاء

(التحديد، التعريف، التعليل. .)، كواقع نفساني لا يؤثر في بنية قول المؤرخ النهائي، مع أنه هو الجانب الموضوعي في صناعة المؤرخ، ويدّعي بعد ذلك أنه يبحث في منطق هذا الأخير؟ قد يكتشف عن منطق، إلا أنه غير منطق الباحث.

وهذا دانتو يفرز الجملة الاخبارية ليحلل بنيتها المتميزة، كما لو كانت توجد جاهزة في الطبيعة، مستقلة عن كل أمر سابق، وبخاصة عن ملكة الذاكرة. يهمل هذا الواقع، لأنه في نظره من اختصاص علم النفس، ويحاول أن يستنبط منطق الجملة منها ومنها وحدها. ورأينا كيف أخفق حيث ظن أنه نجح[5.3.2.5].

يقرر جوهن ديوي البراغماتي أن صناعة التاريخ لا تفهم على وجهها الحقيقي لأن القارىء يطلع على الخلاصة مفصولة عن البحث الذي أدّى إليها (ضمن ميرهوف ص 164)؛ ملاحظة صحيحة تمام الصحة، إلا أن ديوي يرتكز عليها ليقول إن المعرفة التاريخية نسبية إذ يكتب كل جيل التاريخ كما يراه. وإذ يقرر هذه النتيجة يتعامى عن واقع آخر، سبق أن نبّهنا إليه[2.3.3] وهو أن المؤرخ، قبل أن يبحث ويستقصي، بل إذ يبحث ويستقصي، يروي رواية متوارثة. يرفض قسماً منها ليثبت قسماً آخر، بحيث لا يتمّ إبدال رواية بأخرى، تألفة بأخرى، إلا جزئياً وبالتدريج. إن مفهوم اتصال السند، الذي قلنا عنه إنه حاصل بالضرورة في كل عملية استحضارية أو تأويلية، يمنع أن تعاد صياغة التاريخ كلياً من جيل إلى آخر. يتخيل ديوي، في تحليله المنطقي الصرف، أن المؤرخ يبدأ عمله التأليفي بمجرد أن ينهي نقد الجزئيات، أي الشواهد على الحوادث، إلا أن هذا التصور لا يطابق واقع الممارسة، يتصوّر بدوة مطلقة حيث يوجد دائماً اتصال ما، وبذلك يكون قد سها عن موقف المؤرخ.

هذه أمثلة عن نظريات وضعانية (منطقية، لغوية، اجرائية) صحيحة في بعض جوانبها لكنها تنتهي إلى خلاصات خاطئة إذ تهمل الجانب النفساني. تدّعي الكلام على منطق المؤرخ في حين أنها تتعامى عن موقفه الفعلي، فكيف لا ينحلّ كلامها في منطق التاريخ؟ [1].

ونسجل بشيءٍ من الاستغراب أن يحصل الأمر نفسه للنظرية التاريخانية كما يعرضها كولينجوود. تدور تحليلاته كلها حول فكرة واحدة وهي أن التاريخ هو ما يستحضره المؤرخ في ذهنه [1.1.3]. وفي هذه النقطة بالذات تكمن أم الشبهات: تنحل عملية الاستقصاء في

---

(1) قد يقول البعض إن قول هؤلاء الوضعانيين يتعارض مع فيزياء النسبية التي تأخذ بعين الاعتبار موقف المجرب من الزمان/ المكان. يبدو في الواقع أن النظرية التوحيدية التي لا ترى فرقاً بين منهجي الطبيعيات والتاريخيات تولّدت بالضبط عن تعميم مفهوم النسبية، وفي محاولة لإنقاذ الحقيقة العلمية ضمن المسلمات النسبية نفسها. وكانت الوسيلة تجاوز المنطق إلى منطق المنطق، الذي هو شكلنة عموم العمليات الذهنية. وفي هذا المستوى لم يعد لانسياب الزمان أي معنى. انظر أعمال هانز رايشنباخ.

نتيجتها[1]. يقرر أن التاريخ هو ماضٍ ـ حاضر، وأنه بشري وذهني بالتعريف، وأن الشواهد هي من «تخيّل» المؤرخ (ص 245). . هذه تعريفات موجودة عند فيكو، إلا أن المفكّر الإيطالي كان منسجماً في كلامه إذ كان يُنيطها بمشيئة الخالق ويقول إن الإنسان إذ يحكي التاريخ فإنه يترك التاريخ يحكي نفسه، أي يترك الباري يعيد في نفسه قصة خلقه الكون. فالمؤرخ، إذ يبحث في أحوال الماضي، طالب حقيقة موجودة مسبقاً. يسكت كولينجوود، وقبله كروتشه، عن هذه النقطة الجوهرية، ويعوض المؤرخ ـ طالب ـ الحقيقة بالمؤرخ ـ الباحث ـ في ـ الشواهد، إلا أن ما كان مستقيماً عند فيكو يصبح عنده مهزوزاً: إمّا أن التاريخ يُستحضر كلّه، كاملاً محققاً، في ذهن المؤرخ الذي لم يعد باحثاً متقصياً بالمعنى الحديث، ولا وجه إذ ذاك لنقد التاريخ التقليدي المعتمد على السند المتّصل (ص 257 إلى 260)، وإما أن المؤرخ يتقصّى الوقائع كما يفعل قاضي التحقيق فلا يتوحّد التاريخ إلاّ في ذهنه وبكيفية جزئية وموقتة، لكن كولينجوود يؤكد النتيجتين معاً، يقول إن التاريخ نتيجة بحث وتقصٍّ واستقصاء ومع ذلك يمثل حقيقة مطلقة. وهذا يعني أمراً واحداً، أخفاه عنا المؤلف، وهو أنه وضع المؤرخ في «نقطة الأزل».

وهكذا نرى كيف ينقلب البحث في إجرائيات المؤرخ، بدافع رفض فلسفة التاريخ التقليدية، إلى فلسفة، بل إلى كلاميات، من نوع جديد. يحصل ذلك بمجرد أن واقع الممارسة (المضمون) أذيب في صورته المنطقية (الشكل). هل نجد أنفسنا أمام فجوة لا سبيل إلى تخطّيها؟ هل مَنْطَقَةُ إجرائيات المؤرخ تقود حتماً إلى نفي ثنائية المؤرخ والتاريخ، مهما تكن المنطلقات، مادية وضعانية أو مثالية تاريخانية؟ هل يذيب حتماً الابستمولوجي التاريخ في المؤرخ كما كان فيلسوف التاريخ التقليدي يذيب المؤرخ في التاريخ، وينتهي الاثنان إلى موقف واحد؟.

الدرس الذي نستخلصه من هذا القسم هو أنه يوجد حقل خاص بالباحث في معرفيات التاريخ، محدود من جهة بالتاريخيات (الاسطوغرافيا) ومن جهة ثانية بالفلسفة والكلاميات، ولكن على الباحث فيه أن لا يغرق الاجراء الفعلي في صورته الشكلية، أن لا ينسى أبداً موقف المؤرخ من الزمان، عليه أن يتذكر باستمرار أن المنطق الذي يبحث فيه هو دائماً منطق المؤرخ، بل منطق مؤرخ بعينه، وأنه لا يتوحّد أبداً مع منطق التاريخ إلا في نطاق مقالة فلسفية أو كلامية.

---

(1) أثناء البحث الفرق واضح بين «الموضوع» والسبيل المؤدي إليه. هذا الفرق يمّحي بعد الكشف وبالتالي عند التحرير والتأليف. الشبهة هي في تناسي الحالة الأولى والتركيز على الثانية وحدها بدعوى أن الأولى «نفسانية» وليست منطقية.

القسم السادس

منطق التاريخ

الفصل الأول

التاريخ والحقيقة

وفي التاريخ إيصال لجانب الحق

الكافيجي

6.1.1 تساؤلات

كتب الطلبة ولا يزالون في موضوعات مثل: هل التاريخ حكَم عدل؟. هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟. هل يجوز للمؤرخ أن يهدر أحكام أخلاقية على أعمال الماضي؟. الفكرة العامية هي أن المؤرخ يقول الحق فيما اختلف فيه السابقون وأنه يظهر فضائل المحسن ومثالب المسيء أبد الآبدين. أما فكرة المحترفين فهي أنه إذا كان مفهوم الموضوعية مقبولاً في حدود فإن مفهوم الحق أو الحقيقة غامض والأفضل الاستغناء عنه بالمرة [1].

قد يقال: التساؤلات عن علاقة التاريخ بالحق مرتبطة بتصور غير نقدي لصناعة المؤرخ، إذ المطلوب حالياً من هذا الأخير هو أن يتقيد بمسطرة معينة مضبوطة في تعامله مع الشواهد الماثلة أمامه، وأنه في هذا الإطار يستطيع أن يكون موضوعياً، أن يصل إلى نتائج محققة دون أن يدّعي أبداً أن خلاصاته متفقة حتماً مع «عين الحق». لقد حرصنا طوال الفصول السابقة على أن نظهر خصوصية منحى المؤرخ بين العالم الطبيعي أو الاجتماعي من جهة والفيلسوف الأخلاقي من جهة، فيبدو أننا ملزمون بالوقوف ضد الخوض في المسألة المطروحة.

بيد أننا قلنا إن المؤرخ المحترف لا ينفكّ يقيس أي يحكم، يعرّف أي يستعمل «مفاهيم جامعة»، يؤلف مبحثات أي يفترض «قيمة محورية» أو «وحدة انتسابية». قلنا إنه ينقد رواية موروثة ليخطط، أثناء عمليات النقد والتفكيك، لرواية بديلة حتى ولو لم يفصح أبداً عنها. قلنا إنه لا يكون مؤرخاً إلا إذا وعى خصوصية منحاه وتساءلنا هل هذا الوعي يتعمق عبر القرون أم لا؟ هذه العبارات الاصطلاحية المأخوذة من إجرائيات المؤرخ المحترف تبدو وكأنها تشير من بعيد إلى مفهوم الحقيقة التقليدي، كأنها تلوّح إليه دون أن تجرؤ على الإفصاح عنه. وهذه هي

(1) التصور الأول نابع من استعراض (الأسطوغرافيا) والتصور الثاني من درس منطق المؤرخ (الأبستمولوجيا).

النقطة التي نريد أن ندرسها في هذا الجزء. هل العبارات المستعملة حالياً عند المؤرخين إيحاءات خجولة لمفهوم الحقيقة التقليدي أم هل هي بدائل فعلية تهدف إلى الاستغناء عنه؟ نلاحظ كما لاحظ غيرنا أن فلسفة التاريخ لم تختف في العقود الأخيرة إلا لتترك المجال لما سمي بكلاميات (ثيولوجيا) التاريخ [1]. يعني هذا التطور أن علاقة التاريخ بالحقيقة لم تزل تلحّ على كل من يفكّر في التاريخ علماً وصناعةً.

6.1.2 التصنيف مجدّداً

على أي مستوى نطرح السؤال؟ هل ندرس حالة كل مؤرخ على حدة متسائلين: هل يقول الحق وماذا يعني الحق بالنسبة إلى التاريخ الذي يكتبه؟ هل نتّجه إلى التاريخ ككل ونتساءل: ما حقيقته وهل يستطيع الإنسان أن يعيش فيه ويدرك غايته؟ هل نأخذ إجرائيات كل مؤرخ ونستخرج منها مفهوم الحقيقة المضمّن فيها لنقارنه بمفهوم الفنان أو الفيلسوف أو عالم الطبيعيات؟

لقد تعرضنا لبعض هذه التساؤلات في الفصول السابقة، إلا أننا واجهنا صعوبة تتصل بتطابق التصنيفات. حاولنا قدر المستطاع أن نتحاشى النعوت الملصقة بالمدارس والتيارات لأنها تختلف كثيراً من تخصص إلى آخر ومن ثقافة قومية إلى أخرى. على مستوى التاريخيات تصنف المدارس على أساس الأمة أو العقيدة الدينية أو الاختيار الفلسفي ـ السياسي. أما على مستوى المنهجيات فإن التصنيف يتمّ اعتباراً لنوعية الشواهد وطرق التعامل معها (تعريفاً وتعليلاً وتأليفاً). وأخيراً على مستوى المعرفيات يدور التصنيف حول «موقف» المؤرخ بالنسبة لزمانه هو وزمان الشاهدة. هل تتطابق هذه التصنيفات الثلاثة؟ إذا أطلقنا اسماً على اتجاه معيّن في إطار التاريخيات هل يدل الاسم نفسه على اتجاه مماثل في إطار المنهجيات أو المعرفيات أم هل يحمل اسماً مختلفاً داخل كل إطار؟ نعرف أن غيزو وماكولي وتوكفيل يُنعتون بالليبرالية في سياق تاريخ التاريخ، لكن ماذا تعني الليبرالية منهجاً ومعرفياً؟ عندما نرى الخلط الناشيء عن هذه التسميات التقليدية نقتنع أنه لا يمكن طرح مسألة الحقيقة في إطارها، وإلّا عاد كلامنا لغواً تافهاً كما حصل لبعض من كتب في هذا الموضوع[2]. لا بدّ أن ننطلق من تصنيف نستطيع بواسطته أن نقول كلاماً مفيداً، معتمدين على الخلاصات التي توصلنا إليها: (1) لا وجود للتاريخ كحقل معرفي موحد إذ تتواجد في التاريخيات (بنيوياً لا زمانياً وحسب) ثلاثة مستويات، كل واحد منها مناط بنوع متميز من الشواهد. (2) منهج كل مؤرخ تابع لموقفه إزاء

---

(1) مارو، **ثيولوجيا التاريخ** (باريس، 1968). بول ريكور، **التاريخ والحقيقة** (باريس، 1955).

(2) كار، ما هو التاريخ؟ (ص 99 وما بعدها تعليقاً على تعميمات ايزايا برلين، **الحتمية التاريخية** (1954). [6.3.3].

الزمان (3) الفلسفة الضمنية، المتجسدة أحياناً في تآلفة، تنشأ عن تناسي أو غياب ذلك الموقف وسحب ما يليق بمستوى واحد على المجموع. هذه الخلاصات مثبتة في الرسم التالي:

	فعالية	شواهد	منهج	موقف	فلسفة
I	تاريخ	عهود	فهم	استحضار	حرية
II	قبتاريخ	آثار	تفسير	استمضاء	حتمية
III	بعتاريخ	جداول	تأويل	استقبال	احتمالية

نتوقف دقيقة لنتساءل: ما حكم الخط الثالث؟ إذا كان من الممكن أن نؤرخ للحاضر وللماضي (للماضي المستحضر وللحاضر المتماضي) كيف نؤرخ للمستقبل؟ يوجد أناس يتكلمون ويكتبون عن المستقبل، لكن عند التدقيق يتضح أن مستقبلهم هو في الواقع حاضر أو ماض، فلم يعد فرق بين **الذكر والخبر والنبأ**. وفعلاً تعود هذه المفردات مترادفة في المؤلفات ذات الطابع الاستقبالي[1].

يمكن، بالنسبة لمسألة التاريخ والحقيقة، الاستغناء عن الخط الثالث والتركيز على خطين فقط. نلخص في رسم ثانٍ المعلومات المثبتة في الفصول السابقة:

I	الحاضر	الانسان	الحي	الوعي	الذات	الحرية	المعنى	الفهم	الذوق	الفن
II	الماضي	الطبيعة	الجامد	اللاوعي	الموضوع	الحتمية	المادة	التفسير	القياس	العلم

هاتان سلسلتان من المفاهيم المتعارضة. مفاهيم الخط الأول متناسبة مع بعضها، وكذلك مفاهيم الخط الثاني. لقد ألمحنا في مواضع كثيرة إلى مواجهات عنيفة (المؤرخ الفيلسوف في عهد الأنوار ضدّ المؤرخ التقليدي، الرومانسي ضدّ المحقق، سينيوبوس ضد سيميان، مارو ضدّ مورازه، دراي ضدّ همبل، فيلار ضدّ ألثوسر، إلخ[2]. إذا عدنا إلى كل

---

(1) المستقبل مكتوب ومحفوظ مثل الماضي، في النظرة التقليدية. ومن هنا علم **الأجفار**.

(2) انظر المقاطع [2.3.1]، [3.3.3]، [5.1.3]، [1.4]، [5.1.4]. وردّ فيلار على نظرية ألثوسر حول التاريخ في أنّال (1973) ج 1، ص 165 إلى 198.

واحدة منها نجد أن مفاهيم الخط الأول محشورة في جانب ومفاهيم الخط الثاني في الجانب المقابل ونفهم لماذا تتجدّد المواجهة، مستعملة البراهين والأدلّة نفسها، بدون أدنى تقدم. السبب هو أننا لا نستطيع أن نضع مفهوم الحقيقة في أحد الخطين ولا في كليهما معاً، لأن المفهوم يتلوّن بلون مفاهيم الخط الذي نربط الحقيقة به. إذا وضعناه في خط اكتسى صبغة تجعل وجوده في الخط المقابل أمراً مستحيلاً.

نقترح أن نسمي الأول الخط **التاريخاني** والثاني الخط **الوضعاني**. إذا قلنا بالحقيقة حسب الوضعانيين نفيناها عن التاريخ كما يمارسه التاريخانيون، يعني حسب مفاهيم الخط الأول. وإذا قلنا بالحقيقة حسب التاريخانيين نفينا أن يكون تاريخ الوضعانيين (حسب مفاهيم الخط الثاني) تاريخاً. السؤال الملحّ ليس هو علاقة التاريخ بالحقيقة، لأن هذه الصيغة لا تفيد شيئاً ولا تنتج سوى البديهيات، بقدر ما هو سؤال موجه إمّا للتاريخاني وإمّا للوضعاني. كيف يحافظ الأول على **الحقيقة** في إطار تعريفاته للتاريخ وكيف يحافظ الثاني على **التاريخ** في إطار تعريفاته للحقيقة[1].

6.1.3 العرض

ذكرنا خطين متميّزين، يعني أننا اعتبرنا تطورَيْن متوازيين في الأفكار والمناهج. إلاّ أننا لا نريد إعادة تصنيف مدارس التأليف التاريخي [اللأسطوغرافيا] أو الاتجاهات المنهجية على أساس هذه الثنائية، كما لا نريد حصر الكلام في المعرفيات فقط لأننا أوضحنا ما في ذلك الحصر من شطط في نهاية الجزء الخامس [5.5.].

تمشياً مع حرصنا الدائم على عدم إبدال المؤرخ الحقيقي بآخر مثالي (كما يفعله المناطقة) فإننا نحتفظ دائماً بعنصر التطور والتغير حتى في عرضنا لهذه النقطة البالغة التجريد، وإلا كان علينا أن نقبل مسبقاً استنتاجات الوضعانية المنطقية (لا دخل ولا دور لمفهوم التاريخ في تعريف الحقيقة) أي وجب أن نقفل الفصل قبل أن نفتحه.

سنصف أولاً الموقف التاريخاني في مختلف صوره وعبر سائر مراحله، محاولين تحديد معنى هذه الكلمة الغامضة المائعة. ثم نتعرض ثانياً لنقد التاريخانية إما من جانب الفلاسفة وأنصار كلاميات التاريخ وإما من جانب المناطقة، وهنا نحاول تحديد مفهوم الوضعانية على اختلاف مذاهبها. وأخيراً نوضح الموقف الذي نتبنّاه في هذا الكتاب والذي يرتكز على تأرخة عملية المؤرخ نفسه، حرصاً منا على عدم إغماس المؤرخ في تاريخ وهمي وتذويب التاريخ - الوقائع في ذهنيات المؤرخ.

---

(1) هل التاريخانية تؤدّي حتماً إلى النسبية واللاّأدرية؟ وهل الوضعانية تقود حتماً إلى اختزال الزمان؟ أما مفهوم الموضوعية فقد يوجد في كلا الاتجاهين مع التلوّن بلون مفهوم الحقيقة الخاصة بكل اتجاه.

الفصل الثاني

التاريخانية ونقد المطلق

حتى تنزع من التقليد يـدك وتقف على أحوال
ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك.
ابن خلدون

6.2.1 ثورة في الفكر

كتب المؤرخ الألماني الكبير فريدريش **مينكه** (ت 1954) مؤلفاً جامعاً وصف فيه مراحل ما أسماه بالنزعة التاريخانية (**هيسطوريسموس**) التي تمثل في نظره «الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة» [1]. الكلمة من إبداع كارل فرنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي [5.3.3.2]. يقول مينكه إن هذه الفكرة غيرت مجرى التفكير البشري وكان بوركهارت قد أكد قبله: «لم يسبق أن حكم أحد، مثل ما نفعل اليوم، على الأفراد باعتبار سوابقهم والظروف التي أحاطت بحياتهم» (ص 238)، ويواصل قائلاً: «كما أننا لا نتذوق اليوم موسيقى اليونان فمن المحتمل جداً أن لا تتذوق إنسانية المستقبل موزارت وبتهوفن» (ص253). هل التفكير حسب هذه القواعد يمثل فعلاً ثورة؟ يكفي أن نعود إلى كتابات الهند، إلى حوليات الصين، إلى جل مؤلفات المسلمين والمسيحيين في القرون الماضية، لندرك أن الحس بالخصوصيات وبالتطور كان بالفعل ضعيفاً جدّاً. إن التقليد، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغير الأحوال وتعاقب الأزمنة. يعني التاريخ، في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول، فتنحلّ الأخبار في أولياتها (عيونها) وتبدو النتيجة أقل أهمية / فائدة/ حقيقة من الأصل والمبدى. لنأخذ مثلاً الاشتقاق اللغوي: إذا كان الباحث يعتقد أن الكلمة تحتفظ عبر القرون وفي كل أشكالها الصرفية بمعناها الأصلي، فسيعتبر بالاستتباع أن الأمر كذلك بالنسبة للأفكار والعواطف والمواقف والأنظمة، وبالتالي لم يعد يهتم بمعرفة المتقدم والمتأخر إذ الحق حق في كل

(1) مينكه، **أصول التاريخانية** [1936]. في أصل الكلمة انظر كارلو أنطوني، **التاريخية** (هيسطوريسم) (جنيف، 1963).

زمان. التقليد سرمدي / لازماني بالتعريف. ربما كان لهذا الموقف مبرّر في فترة معينة من حياة البشر لكي يتخلص الفكر من التسيّب، قد يصح أنه لولا «التقليد» لبقي العقل البشري عاجزاً عن التمثّل والتذكّر، ولكن لا شك أن عملية التثبيت لم تلبث أن انقلبت إلى تصلب وتحجير وعاد من العسير، وأحياناً من المستحيل، الانفلات من عالم مسحور ينحلّ فيه باستمرار المتغير إلى ثابت والطريف إلى تالد. إذا لم نتصور جيداً هذا الوضع، حيث ينعدم مفهوم التطور ويفقد الزمان سماكته وثقله، نعجز عن فهم المقصود من عبارة «ثورة الفكر التاريخي» عند مينكه وأمثاله. عندما يقال لنا: النظر إلى كل شيء في إطار التطور الزماني ثورة حقيقية، قد نتساءل: وماذا كان قبلُ، أو لم يكن تاريخ وتطوّر؟ الواقع أن الحوادث كانت، تنفى إثر حدوثها، بمعنى أن خصوصيتها كانت تمحي في التوّ إذ لا يرى فيها إلا «الأصل» الذي لا يتغيّر.

بيد أن هذه الثورة الفكرية، رغم صعوبة تصورها الآن، قد حدثت بالفعل وقلبت رأساً على عقب العادات الفكرية لقسم كبير من الإنسانية العاقلة. لا يمكن العودة إلى الحالة التي سبقتها والانتقادات الموجهة إلى بعض نتائجها ترتكز، كما سنرى في الفصل اللاحق، على مكاسبها. النزعة التقليدية الجديدة هي في العمق مخالفة للتقليد الأول البسيط البريء، ومن ثمة تنشأ عدة شبهات. إذا كان التفكير في نطاق التاريخ والتطور يشكل ثورة مسّت عموم الناس، لماذا نقدّمها كنزعة، كمدرسة متميزة؟ ماذا يفصل أنصارها عن كافّة المؤرخين؟ هل يمكن للمرء أن يكون مؤرخاً دون أن يكون تاريخي النزعة؟ نقول إن ماكيافللي، فيكو، هردر، رانكه، هيغل، ماركس، ديلتاي، فرويد، كروتشه، غرامشي... أقطاب الاتجاه التاريخاني، ماذا يجمع بينهم ويميزهم عن غيرهم ممّن كتبوا دراسات تاريخية؟ نقول إن نيتشه من نقاد تلك النزعة ومع ذلك كتب في أصول الأخلاق، ما الفرق بين البحث في البدايات ووصف أنسابيات (جينيالوجيا) الأفكار؟ نقول إن ميشل فوكو بنيوي الاتجاه ومع ذلك كتب في حفريات المعرفة، ما الفرق بين تاريخ المفاهيم وأرخيولوجيا المفاهيم؟ إذا كان هذان المفكران يرفضان التاريخية كنزعة ماذا يقبلان منها كمنهج؟

يقول البعض: التاريخية (هيسطوريسم) شيء والتاريخانية (هيسطوريسيسم) شيء آخر. الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد، فهي بالتالي التربة التي تنبت كل أشكال الطغيان والتعصب، لكن هذه المقولات توجد كلياً أو جزئياً عند رجال الدين وعند الديمقراطيين، عند أتباع ماركس وأتباع كونت ودوركهيم. إذا قبلنا أنها تحدّد حقاً التاريخانية وإذا اعترفنا أنها توجد بقدر ما في مدارس شتى،

قلنا ضمنياً إن التاريخية كمنهج بحثي تؤدّي حتماً إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي. هل هذا صحيح؟

نستطيع أن نقرّر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط ولكنه غامض. اكتشف التاريخ كعامل مستقلّ عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر فتعطّلت بحوث المؤرخين[1]. كيف حصل هذا الانعكاس (القلب) الجدلي؟ كيف تحّولت نظرية التاريخ من مفهوم إيجابي يساعد على البحث إلى مفهوم سلبي إحباطي يشلّ قدرات الباحثين؟ هذا هو لبّ المشكل المطروح هنا، ما هو الطريق الأنجع إلى توضيح جوانبه وربما التغلّب عليه؟ تبلورت فكرة التاريخ من خلال معارك متلاحقة ضد خصوم عدّة، يختلف الخصم من مرحلة إلى أخرى وباختلافه تتنوع مظاهر فكرة التاريخ نفسها، لا بد إذاً من عرض مراحل تكوين تلك الفكرة إذا أردنا أن نحددها تحديداً واقعياً. وهل كان ممكناً أن نعرف التاريخانية دون استحضار تاريخها؟[2].

6.2.2 التاريخ «موضوع» أو تاريخانية المؤرخ

ننطلق من قولة بوركهارت السالفة الذكر: أصبحنا لا نفهم أياً من شؤون الماضي - كلمة، فكرة، حكم، نظام، سلوك، إلخ - إلا إذا عدنا بذهننا إلى ظروف نشأته واستحضرنا أسباب النزول في المصطلح الإسلامي. هذا الموقف يبدو اليوم بديهياً، لكنه لم يكن كذلك قبل قرون قليلة، قبل الثورة الفكرية التي نتكلم عنها.

كيف حصلت؟ هذه نقطة اختلف فيها الدارسون. قال فريق إنها كانت ثورة ضد الثورة، أي رفضاً للثورة الفرنسية، لأصولها الفكرية والسياسية ولنتائجها القريبة والبعيدة. وقال فريق آخر إن القطيعة تحققت في القرن الثامن عشر في صورة ردّة على الفكر الكلاسيكي [أي ضد التقليد والاتّباع] كما هو واضح في مجال النقد الأدبي والفني وكذلك في الدراسات الدينية. وقال فريق ثالث إنها بدأت مع حركة الاصلاح في القرن السادس عشر والنقد الموجه إلى كنيسة روما[3]. وعند كل فريق تتغير بالطبع ملامح النزعة التاريخية بتغيير نقطة البدء.

---

(1) نعرف شكاوي المؤرخين المحترفين الذين يعيشون في أنظمة ديكتاتورية، يمينية أو يسارية.

(2) هانز غادامر، **مشكل الوعي التاريخي**، تـ. ف، (باريس 1963).

(3) باترفيلد؛ كاسيرر؛ ج. هوبرت (م. سا.).

جورج نادل «فلسفة التاريخ قبل التاريخانية»، **دراسات في فلسفة التاريخ** (1965)، ص 49 إلى 73.

جورج هوبرت «جذور التاريخانية في عهد النهضة»، **تاريخ ونظرية**، ج 7، (1965)، ص 48 إلى 60.

الواقع أن هذه مراحل في اتجاه واحد يمثّل تحرراً تدريجياً من المنطق التقليدي المعادي لعينية (خصوصية) الأشياء وتطورها، علماً بأن المنظور التقليدي يشمل الفلسفة الكلاسيكية اليونانية ـ الرومانية والفكر المسيحي. نفهم كيف ساهمت الحملة ضد تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في اكتشاف مفهوم التطور عن طريق تحقيق النصوص واستجلاء المعاني الأصلية للكلمات المستعملة في الطقوس. ونفهم كيف تعمّق هذا الحسّ بالتطور عن طريق نقد الأدب والفن الكلاسيكيين والتطلّع إلى تعبير مباشر عن عواطف الفرد وتجارب المجتمع. ونفهم أخيراً كيف تُوّجت هذه الحركة بنقد الطوباويات الرامية إلى إعادة بناء النظام الاجتماعي/ السياسي/ الأخلاقي/ التربوي على أساس قيم مجرّدة يحدّدها العقل السليم والطبيعة الفطرية. كل واحدة من هذه القفزات الفكرية مزدوجة الاتجاه جدلية البنية: جانب منها يعادي التطور وهو الإيمان بأن الحق في الأوليات، وجانب يشجّع على إدراك خصوصية الأحوال وتطورها. لنأخذ مثلاً الحركة البروتستانتية. كانت ترمي إلى إحياء المسيحية الأولى، قبل أن يلحقها التحريف على يد بابوية روما، ولكنها كانت في الوقت نفسه تشير، ربما بدون قصد، إلى تأثير الزمان في تنظيمات وتعاليم الكنيسة، بحيث المطالبة بالعودة إلى المعنى الأول إقرار ضمني بأن الزمان يتحكمّ في كل التأويلات. كذا، كتابات القرن الثامن عشر تحتوي على مُثُل عليا أخلاقية/ فكرية/ سياسية، على مقاييس توظّف لمحاكمة الحاضر الفاسد ولتمثّل مستقبل فاضل زاهر، لكن تلك الكتابات تحتوي أيضاً على مقارنة بين مجتمعات مختلفة، ماضية أو حاضرة، دانية أو قاصية، والمقارنة تكشف حتماً عن الخصوصيات وكذلك عن التحوّل والتطور[1].

ونلاحظ نفس التطور والإنجاز الفكريين في التأليف الإسلامي وإن توقف دون الوصول إلى غايته المنطقية. نلامس توجهاً تدريجياً نحو موضعة التاريخ في منهجية أسباب النزول والنقاش حولها بين الشيعة والسنّة، في آداب الرحلات، في الكتب المخصصة لطبقات الأمم والمقالات والملل والنحل، إلخ. . . انجاز توقف في الشرق بعد الحروب الصليبية وانهيار الدولة الفاطمية، وفي المغرب بعد سقوط الأندلس، وبقي منه بقية في الشرق الأقصى الإسلامي كما يدل على ذلك تكوين جمال الدين الأفغاني[2].

يبدو واضحاً إذاً أن الشرط لاكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود تقليد [سنة،

---

(1) فكرة ألحّ عليها كاسيرر في مواضع عدة من كتابه عن فلسفة الأنوار. ركز على دور بولينبروك، رسائل في دراسة التاريخ (1735)، فينكلمان، تاريخ فنون العهد القديم (1764)؛ ديفيد هيوم، حوار عن الدين الفطري (1779)؛ ديدرو، تعقيب على أسفار بوغانفيل (1772).

(2) م. سا. (2.) ج 2، ص 427 إلى 430.

تراث] معين. في إطار التقليد الواحد يعاد دائماً المستجد إلى أصله لأنه يعتبر من البداية أنه مثل، صورة، انعكاس لفكرة معروفة، أما الحوادث الخارجية (الأكزوطية) - عجائب، غرائب، فرائد، بدائع - فهي مستجدّات حقاً لأنها لا تماثل، لا تحاكي المعروف، فتحافظ حتماً على صفتها الخارجية وتبقى بالتالي «موضوعية» أي موضوعة خارج الذات. في إطار التقليد الواحد لا خصوصية، لا عينية لأي حدث، وكذا لا تحوّل، لا تغيّر لأية فكرة معروفة. وبالمقابل، مجرّد الانتقال إلى تقليد آخر، غير مألوف، يكشف عن عينية كل حادثة وتطور كل نظام فكري أو اجتماعي [1]. يكتشف التاريخ باكتشاف الاختلاف والمغايرة: كان هذا درس هيرودوت أبو التاريخ، وكان الدرس يبقى ملتصقاً بالذهن البشري لولا أفلاطون الذي قضى على هيرودوت بنظرية المُثُل، أبدل الأرض بالسماء وشبّه الزمان بالكهف، فكان طبيعياً أن تصاحب العودة إلى الأرض - في أي ظرف كان - اكتشاف التاريخ من جديد. رفع الحجاب عن مجتمعات دارسة (يونان، روما، مصر الفرعونية، الهند السانسكريتية، فارس، إلخ..) وكذا عن أخرى نائية في أمريكا وأفريقيا. وحاول الباحثون فكّ ألغاز كتاباتها وفنونها وعقائدها ونظمها..، وكانت المحاولة تعني في حدّ ذاتها رفض إغراقها (أي المواضيع المدروسة) في المألوف والحكم عليها بمقياس العادة، رفض العملية البديهية التلقائية التي تأسّس بها/ عليها التقليد. لذا، عادى التقليدُ دائماً الإغراب، السياحة في الأرض وفي الزمان. إن الكتابات حول الشرق القديم أو المعاصر استُغلّت دائماً في أوروبا ضد الكنيسة.

أهم درس ممّا سبق هو أن التاريخ العام، بمعنى مجموع الحوادث المحفوظة عند مختلف شعوب المعمور، لا يمكن حشره في تقليد واحد، إحالته بكيفية طبيعية تلقائية إلى عيون واحدة. فإمّا أن الدارس يتماهى كلياً مع تقليده ولا يمكن أن يؤرخ فعلاً للغير[2]، وإمّا أنه يؤرخ لذلك الغير فيجهد لينفصل - موقتاً - عن تقليده. هناك واقع لا فائدة في إنكاره وهو استعصاء التاريخ العام على من يريد ترجمته إلى تقليد واحد، فقبول هذا الواقع، الاستعداد النفسي لإصغاء إلى تقاليد «منكرة»، هو ما يسمى بالموضوعية. فهذه تمثّل الوجه الآخر لموضعة التاريخ المحفوظ[3]. اندمج التاريخ لقرون عديدة في علم الكلام، فكان من الطبيعي أن يتحرّر منه، أن يستقلّ عنه، لتتحقق الثورة الفكرية التي نحن بصدد وصف

---

(1) أمر واضح في الجدال بين المسلمين والنصارى أو اليهود. مفهوم التحريف تاريخي بالدرجة الأولى.

(2) انظر البيروني، مقدمة كتاب تاريخ الهند. ط سخاو 1887.

(3) موضوعية المؤرخ استعداد نفسي واختيار فكري، فهي سابقة على موضوعية (مادية) الشواهد. من هنا اختلاف مفهومي الموضوعية والوضعانية. قد يكون الباحث موضوعياً حتى في العهود السابقة على اكتشاف الشواهد المادية، فيكون موضوعياً غير وضعاني، وقد يكون لا يتعدى فحص الشواهد، فيكون وضعانياً ومع ذلك قد يحيد عن الموضوعية (أمثلة كثيرة في تاريخ المغرب المكتوب أيام الاستعمار).

معالمها، ليس على مستوى العقيدة بل على مستوى المنهج. لا يقول المؤرخ: هذا التقليد أفضل من ذاك، وإن جرى مثل هذا القول أحياناً أثناء سجال ساخن، بل يقول فقط: واجب عليّ أن أنصت لكل تقليد على حدة، مستقلاً عما سواه، وبخاصة عن تقليدي أنا المؤرخ. هذا هو درس كتاب عهد النهضة (جان بودان واتيان باسكيه) وفلاسفة القرن الثامن عشر (مونتسكيو وهردر).

أُهمل هذا الدرس لعدة سنوات إذ انحصر همّ الباحثين في السجال بين أنصار وأعداء الثورة الفرنسية، فكان من المفيد، بل من الضروري، البحث عن الجذور البعيدة وإعادة الاعتبار إلى أولئك المفكرين الذين أرسوا قواعد الفكر التاريخي. لكن لا يجب المبالغة في هذا الاتجاه وجعل القارىء يظن أن التاريخانية كانت موجودة بكل مقوماتها قبل القرن التاسع عشر. إن مفهوم التاريخ، رغم كل ما قيل، لم يكن الأساس في تفكير مصلحي عهد النهضة وفلاسفة التنوير. كان هؤلاء يؤمنون بحق مطلق ويدافعون عن حقائق وقيم صالحة لكل زمان ومكان، يرفعون شعار التعدّدية والموضوعية لإضعاف الخصم (كنيسة روما) دون أن يتصوروا أبداً أن النقد نفسه قد يوجه إليهم يوماً ما. لم يدركوا قط أن التقليد هو أيضاً جزء من التاريخ وله بذلك موضوعيته. تبدأ الثورة الفكرية الحقة، تلك التي يعنيها مينكه وغيره، مع نقد فلسفة الثورة الفرنسية[1].

يمثل روسو الديكارتية في حقل الاجتماعيات. يريد إعادة بناء المجتمع، كما أراد ديكارت إعادة بناء العقل، انطلاقاً من مسلّمات بديهية قطعية. أولها أن الفرد حرّ عاقل، وأنه يتعاقد طبيعياً مع أمثاله لتأسيس نظام اجتماعي يحفظ لكل عضو مشارك فيه الحقوق التي كان يتمتع بها من قبل. هذا هو البند الأساس في العقد، هو الأصل والمقياس، به يحكم على كل نظام قائم بالصحة أو البطلان، به يبدأ التاريخ الحق. وهكذا يلغى من سجل الإنسانية القسم الأوفر من أخبار الماضي، صحيح أن هذه النظرة العقلانية المتطرفة خاصة بِروسو، لم يشاركه فيها جميع فلاسفة التنوير، لكن نلاحظ أن فولتير، الذي نقد روسو من هذه الوجهة، يصل بطريق مختلف إلى الغاية نفسها. فولتير هو الرجل الذي أشاع فكرة العهد الوسيط كعهد ظلم وظلام، هو الذي استهزأ بمونتسكيو لأنه سوّد بدون أي هدف إصلاحي صفحات وصفحات عن القانون الفيودالي الجرماني، هو الذي قال إن على المؤرخ أن لا يهتمّ إلا بالأحداث الدّالة على إنسانية وعقلانية بني آدم وأن يهمل كل ما يدل على حماقاتهم وجهالتهم... كتب فولتير، عكس روسو، كتباً في التاريخ، ولكن تاريخه مهلهل، غير سميك ولا عميق، والسبب في هلهلة ما كتب بصفته مؤرخاً هو الحكم الذي أصدره مسبقاً كفيلسوف

(1) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية (باريس، 1956).

مصلح. عندما يتعلق الأمر بهدم نظام وإبداله بآخر، لا يهمّ أن ننطلق من عقلانية روسو أو أخلاقية فولتير إذ، في كلا المنظورين، يفقد التاريخ ثقله وتماسكه. من يقول بلا عقلانية أو بلا أخلاقية هذا النظام أو ذاك، يقول بالضرورة إن التاريخ متقطّع مهلهل إذ يؤمن أنه يستطيع محوه بجرّة قلم وبأغلبية صوت. بالنسبة إليه مفهوم الحقوق التاريخية متناقض في ذاته، لا يستقيم عقلاً ولا يقوم فعلاً.

تتلخص الثورة التاريخانية في نفي هذا المنظور الانتقائي. هل يصحّ أن نلغي من سجّل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها، في نظرنا، سخيفة أو جاهلة؟ هل يصح أن نفرّق بين تاريخ شريف (يصوّر تقدم الإنسانية العاقلة) وتاريخ حقير دنيء (يصف أحوال إنسانية همجية)؟ هل يصح أن نتصور أن تقليداً ما، أي تاريخ جماعة معينة، باهت منخور إلى حدّ أنه ينهار بمجرد أن يحكم ببطلانه فرد أو جمع قليل من الأفراد؟ هذه تساؤلات طرحها خصوم الإصلاح الذين حكموا مسبقاً بحتمية فشل الثورة[1]، بيد أنهم، رغم أو بسبب اختياراتهم المحافظة، أثاروا قضية بالغة الخطورة ألمحنا إليها في المقطع [5.4.2] هل التاريخ تاريخ في كل لحظة من لحظاته أم هو تاريخ في لحظة معينة واحدة، الأخيرة مثلاً؟ إذا كانت الأولى كيف يستطيع المؤرخ، الذي يعيش حتماً في لحظة خاصة، أن يفهم سائر اللحظات على الوجه الصحيح؟ وإذا كانت الثانية، يستطيع أن يفهم الأخيرة وبالتالي التاريخ كله، لأنه يعيش فيها، لكن سينظر بالضرورة إلى اللحظات السابقة على أنها مجرّد تمهيد وتخطيط. كان جواب التاريخانيين الأوّل، أعداء الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير، من الإطلاق والصرامة إلى حدّ التبسيط والاجحاف. لم يتعمّقوا في المسألة وسلّموا بأن المؤرخ يستطيع أن يدرك مباشرة وبداهة كل فترة من فترات الماضي. وهذا هو مضمون عبارة رانكه الشهيرة: «كل حقبة من التاريخ هي في جوار الله، قيمتها في ذاتها وليس في ما ترتب عنها». (1854)، فكرة صاغها باترفيل هكذا: «لنتصور، يوم الحشر، كل الأجيال واقفةً تحت نظر خالقها، فلا ميزة يومذاك لجيل على آخر». (ص 107). كل الأزمنة متساوية من منظور الأزل، كل الحقائق الآنية تعكس بالقدر نفسه الحق المطلق. إذا ما حصل تفاوت بين الأزمنة أو بين الحقائق الآنية، فلا أزل ولا حق مطلق. يبدو الموقف التاريخاني وكأنه مجرد تكريس للتقليد، لكن عند التحقيق يتّضح أن الأمر ليس كذلك: إن التساوي بين الحقب لا يحصل إلا في منظور الخالق، فهل يجرؤ المؤرخ ويدّعي أنه يرى الماضي من نفس المنظور؟ في هذه النقطة بالذات تكمن كل الشبهات. واضح أن المرء يستطيع أن ينطلق من قولة رانكة وينتهي إلى موقف فولتير، الفرق الوحيد هو أنه سيحكم حكماً إيجابياً على كل الحقب عوض أن يحكم إيجابياً على بعضها

(1) برك الانجليزي، فيخته الألماني، دي مستر وبونالد الفرنسيان. لخّص تين آراءهم في الجزء الأول من كتابه أصول فرنسا المعاصرة.

وسلبياً على بعضها الآخر. لذا، تفرّعت التاريخانية، على مستوى الاختيار الفلسفي، إلى اتّجاهين: الأول تقليدي ديني وأحياناً غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطّلع على أسرار الكون، والثاني إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع أن يقوله مخلوق محدود القدرات. وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعَيْها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي. من يقول إنها تؤلّه التاريخ ينسى أنها في الوقت نفسه تنزّل التاريخ من السماء إلى الأرض. تبدو وكأنها تقول مع رانكه بالكشف وفتق حجب الغيب، لكنها تقول، وبالعبارات نفسها، مع فوستل وديلتاي إن الإنسان لا يتخلّص أبداً من قيود الزمان.

هذا فيما يتعلق بالمفكرين عامّة، أما المؤرخون المحترفون فإن ما غيّر منظورهم تغييراً تاماً هو الجانب المنهجي. نقرأ اليوم كتابات فولتير التاريخانية فندرك أنها سطحية، أقرب إلى رسائل فلسفية، توظف لأغراضها الدعائية وقائع الماضي، منها إلى دراسات تاريخية حقيقية. نشعر أنه يحوم فوق الأحداث ولا يراها أبداً في أعيانها، بل يراها دائماً كأمثلة على فكرٍ ومفاهيم، كل ذلك اعتباراً لأن التاريخ المفيد هو الذي يهمل خرافات العجائز ويقتصر على وصف تقدم الإنسانية نحو كمال العقل. نقول اليوم إن مثل هذا الموقف ينافي الفكر التاريخي رغم أنه كان في وقته حافزاً على استقصاء الأخبار وعلى النظر فيها. نقول اليوم إن المرء لا يكسب الحس بالتاريخ إلّا إذا رفض الحكم المسبق وتحاشى أخذ الحقبة التي يعيش فيها مقياساً للحكم على باقي الحقب، إلّا إذا اجتهد لإدراك عينية، خصوصية كل حقبة. وهذا يعيد الاعتبار إلى عمل المفتّشين على دقائق الأخبار، ذلك العمل الشاق الذي خطا خطوات كبيرة في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قبل أن تنال من سمعته سخرية فولتير وزملائه. في هذا الإطار نفهم مغزى كلام رانكه: «لقد ادّعى البعض أن التاريخ محكمة الماضي ومدرسة الحاضر لتنتفع به أجيال المستقبل. إن عملي هذا لا يتطلّع إلى تحقيق مثل هذه الأهداف السامية وإنما يرمي فقط إلى وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلاً (1824)». إذا لم نضع هذه العبارة مقابل ما دعا إليه بولينجبروك، فولتير، جيبون وحتى مونتسيكو، الذين لم يفصلوا التاريخ عن الأخلاق والفلسفة وإن فصلوه عن الدين وعلم الكلام، إذا لم نتذكّر استهزاءهم بالبحّاثين جمّاعي الدقائق والجزئيات والرافضين لأية فكرة عامّة، لا نفهم لماذا أخذها المؤرخون المحترفون دستوراً لهم ووضعوها في مرتبة يمين ابقراط بالنسبة للأطباء. كما لو كان رانكه يؤكد لهم: اجتهدوا وابحثوا في الجزئيات مهما دقّت وبدت تافهة، كلها داخلة في خطّة خفية. هذه عودة إلى موقف تقليدي، لا شك، ولكن في ظروف ملائمة جداً لازدهار البحث الموثّق. أمام هجمة أنصار الثورة الديمقراطية، فتحت الكنائس، وعلى رأسها كنيسة روما، والأديرة وقصور النبلاء خزاناتها بغية الدفاع عن حقوقهم المادية والأدبية، وانفسح بذلك المجال «لإحياء الماضي» حسب عبارة ميشله، ولا أدل على ذلك من الازدهار الهائل الذي عرفه تأليف

القصص التاريخي في كل البلاد الأوروبية أثناء العهد الرومانسي[1].

تشير كل هذه التطورات إلى أمر واحد: الاقتناع بموضوعية التاريخ، أي باستعصائه على ذاتية الباحث. إن أخبار كل حقبة، مهما بدت لنا تافهة سخيفة منكرة، هي في كل الأحوال خارجية عنا، غير منقادة لنا، غير متأثرة بحكمنا الشخصي عليها. تمثل وحدة متماسكة ـ اللغة موافقة للفكر، اللّباس للتصرف، السلاح للحياة الاجتماعية، الخ. .. ـ، لا بد إذاً إما من الإمساك عن الكلام في شأنها وإما من البحث عن كل ظاهرة من ظواهرها، لا الاكتفاء بالبحث عن بعضها وتخيّل الباقي. وعند اكتمال الصورة، ولو نسبياً، يعود من العبث الحكم عليها بغير مقاييسها. التاريخ شأن موضوعي لأنه خارج ذات الباحث، والباحث يكون موضوعياً بقدر ما يقدّم منطق ما يدرس على منطقه هو. لذا، قيل إن المؤرخ، إذ يؤرخ، لا ينتمي إلى بلد بعينه ولا إلى وطن بعينه، أي إنه يتعمّد عدم الانتماء[2].

على مستوى المنهج لا فرق بين رانكه، الذي ينعت بالتاريخاني، وفوستل الذي ينعت بالوضعاني، وأكتن الذي ينعت بالليبرالي. هؤلاء أعلام التاريخ النقدي الاحترافي، يهتمّون بالجزئيات، بالأحداث في أعيانها وليس في عيونها، يخضعون لمنطق الحقبة المدروسة، يتحاشون الأحكام الشخصية (أثناء البحث)، يعترفون بحدود المعرفة التاريخية في إطارها البشري، يلحّون على خصوصية تطور كلٍّ من الأوضاع. أين توجد نقطة الاختلاف بينهم؟ في المغزى والقصد. التاريخاني هو من يدعي أنه يدرك مباشرة غاية التاريخ في عملية ذهنية تشبه الكشف، في حين أن الوضعاني لا يفترض أي مغزى ويقول إن هدف التاريخ هو معرفة التاريخ، أمّا الليبرالي فإنه يؤمن أن موضوعيته، أثناء البحث، لا تمنعه في آخر المطاف من إصدار حكم أخلاقي على حوادث الماضي[3]. يمكن القول من هذه الزاوية إن كل مؤرخ محترف هو وليد الثورة الفكرية التي ردّت الاعتبار إلى التاريخ بنقد عقلانية القرن الثامن عشر[4]. أجمع المؤرخون المحترفون، ولا يزالون، على الجانب المنهجي من التاريخانية،

---

(1) نذكر من المؤلفين في هذا الفن والتر سكوت، كلايست، بالزاك ودوما، مانزوني، بوشكين. .

(2) قد يقال: أو لم يكن تاقيت موضوعياً في كلامه عن الجرمان، وفولتير عن الروس والترك، والسنيون من المسلمين عن الشيعة، إلخ؟ يجب الانتباه إلى أن موضوعية هؤلاء كانت تخفي نقداً مبطناً لمجتمعاتهم. الموضوعية التي نعني هنا لا تحتاج إلى الثورة على المجتمع الأصلي بل تتطلب فقط الانفصال الموقت عن الذات. وانكه بروتستاني، بروسي، محافظ، ومع ذلك كتب بموضوعية حول البابوية، حول الأتراك، حول الانجليز، إلخ . .

(3) باترفيلد، ص 86 إلى 95 (مسألة علاقة أكتن برانكه).

(4) في إطار التأليف الإسلامي لا يسع المؤرخ المحترف، رغم ميوله الشخصية، إلا أن يكون بجانب مدرسة الأثر وضد القائلين بالرأي.

بحيث لا يتصوّرون عملاً تاريخياً حقيقياً إلّا في حدود ذلك المنهج وحسب شروطه. ما هو الجانب الذي يرفضونه عادة والذي ميّز التاريخيانية كعقيدة وكاختيار فلسفي؟ النقطة العويصة هنا هي التالية: هل موضعة التاريخ تقود حتماً إلى تأليهه أم لا؟ بعبارة أخرى، هل كل مؤرخ تاريخاني الاختيار حتى وإن ادّعى العكس على مستوى المنهج؟.

6.2.3 الغاية أو تاريخانية الفيلسوف

البحث الذي يقوم به المؤرخ المحترف يبقى، على دقّته وتقنيته، برّانياً عن الإنسان لأنه يدرس التاريخ كموضوع، كجسد جامد. قلنا إن هذا هو المكسب المجمع عليه في ما سمي بثورة النزعة التاريخية، لكن التاريخاني يقول ويؤكد: هذه خطوة أولى فقط يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلّا بقيت عقيمة. بعد وصف التاريخ كمادّة يأتي دور التضمين، أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البرّاني إلى جوّاني حتى يصبح المدروس جزءاً من ذات الدارس، وإلا ما كان إدراك ولا تاريخ وإنما مجرد جمع وتصنيف للمادّيات. الفهم لا يتمّ إلّا في إطار تلك العملية المتواصلة التي تمكّن البشرية من تعميق وعيها بنفسها، لأن المعنى الذي يجب إدراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقاً باعتبار أن ذهن المؤرخ ليس سوى محصلة كل التطورات التاريخية، وعى أو لم يعِ بها المؤرخ، والوعي بها هو بالضبط الإدراك والفهم، وبالفهم (الإدراك، التحصيل، الإحياء، التحريك، إلخ..) يستطيع المؤرخ في آن أن يربط الأحداث فيما بينها وأن يتمثّل كل حدث على حدة. أما التساؤلات حول هاتين النقطتين (الربط والتعيين) التي تطفح بها كتابات المنهاجيين والمعرفيين، فإنها تبدو غير وجيهة للتاريخاني؛ يرى أنها تُصوّر ما يجري في ذهن المؤرخ على غير صورته الحقيقية إذ تغفل النقطة الجوهرية وهي أن التاريخ لا يكون تاريخاً إلا بعد أن يُحال إلى مفهوم، والمفهوم، في ذهن المؤرخ، شأن خارجي وذاتي في آن، سلسلة أحداث مترابطة وكلها حاضرة، فيستطيع الذهن أن يميز كل حدث كحلقة ضمن سلسلة. إذا لم يتحقق التمثل على هذه الصورة لا يكون تاريخ وإنما وصف لأشياء متناثرة، أي علم موضوعي للمادّيات[1].

لا يدعي التاريخاني أن هذه عملية خاصة به وحده، بل يقول إنها تحصل كلما فهم المؤرخ ما يدرس وفهم منطق ما يفعل. هذا بوركهارت، الذي أخذ عن رانكه المنهج دون الفلسفة، يكتب: «كل منّا يظن أن زمانه يتوّج ويلخّص كل الحقب السابقة في حين أنه ليس

(1) نفهم كيف ساعدت التاريخانية في نشأة العلوم الاجتماعية، بالكشف عن التاريخ كموضوع وكنسق، وكيف فندتها في فترة لاحقة بطرح قضية المغزى والمقصد. العلوم الاجتماعية تصف وتصنف لاظهار التواتر والاطراد وبذلك تمهد الطريق للعمل والإنجاز، لكنها لا تعنى بالغاية ولا تعين على الفهم.

سوى إحدى الموجات المتدفّقة عبر القرون». (ص 286). نسبية يتشبّع بها كل من يدرس التاريخ الثقافي بما يحوي من قيم متناقضة، إلا أن كروتشه يرى فيها دليلاً على أن المؤرخ السويسري لم يفهم حقيقة صناعته وبالتالي لم يدرك كنه موقف رانكه. يقول: «ألغى [بوركهارت] التاريخ كسلسلة متواصلة من الأعمال المتجددة وتصوّره على شكل عودة دورية لأنماط قارة، لكن هذا التصور ينفي التاريخ نهائياً إذ التاريخ تاريخ لأنه لا يعود ولأن كل عمل فيه يتميّز بخصوصية ذاتية». (97) بيد أن الموقف الذي يحيل عليه كروتشه لم يكن بذلك الوضوح عند رانكه وأقرانه، لم يحرّر ويدقّق إلا بعد قرن من التمحيص، بعد أن أفرز ديلتاي مسلمات هيغل ورانكه وبعد أن شرح كروتشه تحليلات ديلتاي. وهذا التطور نفسه، هذا الاسترسال في الدقة والاتضاح، يرى فيه التاريخاني حجة قوية لصالح موقفه، تدلّ على أن التاريخانية ليست إحدى الفلسفات والنظريات بل إنها منطق التاريخ إذ ـ يعي ـ نفسه، مرحلة تتوّج مراحل سابقة، مكسب يغني مكاسب أخرى مثل إبداع الرموز واختراع الحروف وتسجيل الأخبار والنظر فيها واستخراج العبر منها. . ويستخلص التاريخاني: إمّا اعتبار التاريخ كمفهوم والوعي بذلك هو التاريخانية، لا أكثر ولا أقل، وأما نفي التاريخانية وبالتالي نفي التاريخ والاكتفاء بالوصف دون الاهتمام بالمغزى.

يبدو واضحاً أن لا اتّفاق، في هذه النقطة، بين التاريخاني والوضعاني. كلاهما يستعمل الكلمات نفسها (تاريخ، موضوع، ذات، غاية، قانون، حتمية، حرية. .) ويعطيها معنى ينغلق على الآخر. فلا عجب إذا تعذّر التفاهم بينهما وأدّى دائماً النقاش بينهما إلى حوار بين طرشان.

سبق أن أشرنا [5.4.2] إلى وجود تصورين لتحقيق الغاية في التاريخ: الأول تراكمي عند غالب كتاب القرن الثامن عشر، والثاني تجسيدي. لا جدال في أن التاريخانية كمنهج دراسي قد توافق كل واحد منهما، ونرى بالفعل كونت الوضعاني، تلميذ كوندورسه، يلتقي في نقاط عديدة مع ماركس تلميذ هيغل التاريخاني، لقاء يتسبّب عادة في شبهات كثيرة. غير أن التاريخانية كفلسفة لا تحتمل إلّا التصور الثاني لأنها نشأت أصلاً على أساس تفنيد الأول. لذا، تتّفق مع المنظور التقليدي، والمسيحي بخاصة، وهذا ما حاول أن يوضّحه كارل لوفيت من خلال جرد الاسطوغرافيا [3.1.]. كان الدارسون قد نبّهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب وبيّنوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى، كما نبّه آخرون على أن ديلتاي اشتهر أول ما اشتهر بتحليلاته لتلك الكتابات الهيغلية بالذات في الوقت الذي كان متأثّراً (أي ديلتاي) بمتكلم معاصر لهيغل هو شلاير ماخر، وأن منهجيته هي في أساسها تأويلية (كيف يُفهم الأمر الإلهي عبر تجسيداته

في الزمان). يضع ديلتاي، بعبارات تكاد تكون ثيولوجية، التاريخ كماديات، كجسديات خاضعة لقوانين مطردة وبالتالي قابلة لمنطق التفسير، ثم يضع التاريخ كروح يدرك فقط بالذوق والتجربة والمعاناة. روح التاريخ (غايته، معناه، مغزاه، مقصده، إلخ) مجسّد في كل حقبة وفي كل حادثة. جسد الحادثة يجب أن يدرس بدقة وأمانة، جسد الحقبة موضوع لا يتخيّله المؤرخ وإنما يجهد ويثابر كيما يتمثّله على وجه يقارب الواقع، ولكن في كل الأحوال الوصف غير الفهم والتفسير غير التأويل. مادّة الوصف والتفسير تتنوّع وتختلف فيما حاصل التأويل، المفهوم الذي يدركه الباحث، واحد يتجدّد دون ما تغيير لأنه روحي الطبيعة (ص 178).

هنا نقف في مفترق الطرق، في نقطة الانعكاس الجدلي حيث تكمن قوة وضعف النظرية التاريخانية. انطلاقاً من التحليلات نفسها قد نتّجه إلى نسبية تامة مطلقة وبالتالي إلى تفتيت التاريخ فيسهل على الخصوم نقد التاريخانية وإحياء فلسفة أصولية ما ورائية، وقد نتّجه نحو المطلق ـ داخل ـ التاريخ، المطلق ـ في ـ الزمان، فنحاذي إن لم نقتحم ميدان الكلاميات. والاتجاهان معاً موجودان عند ديلتاي. يقول: «كل شيء نسبي، الروح وحده مطلق يتجلّى في الكون كله، وحتى الروح لا يمكننا أن ندركه دفعةً واحدة وعلى صورة تامّة، ندرك منه كل مرة صورة جزئية تكون قد أدّت مهمتها إذا ما استجابت لحاجيات العصر». (ذكره لوڤيت ص 159). المعنى واضح، هذا ما نظن عند القراءة الأولى، ولوڤيت نفسه يسوق الفقرة على أنها تعبير دقيق وشامل للبّ التاريخانية: كل حقيقة هي مغزى الزمان الحاضر، الحاضر هو الذي يعطي للماضي معناه الحقيقي، التاريخ هو وحده المطلق، الحقيقة دائماً تاريخية أي منوطة بالزمان. لكن هذه النسبية (العادية) ليست وقفاً على التاريخانية، بل هي أكثر اتصالاً بتصورات فلاسفة التنوير وبعض الكتاب الكاثوليكيين. لا بد أن يكون في مقال ديلتاي معنى آخر، لذا تكلمنا على نقطة انعكاس تفهم في ضوء التطورية أو في ضوء التجسيد. أصل الشبهة هو بالطبع مفهوم الزمان، وبخاصة مفهوم الحاضر. إن مفهوم التقدم في فلسفة التنوير لم يعد أن كان عبارة علمانية على مفهوم الرعاية الربانية في الكلاميات المسيحية[1]، فكيفما نظرنا إلى عملية تكوين الفكر التاريخاني، لا يسعنا إلّا القول إنها ورثت المفهومين معاً. صحيح أنها، كما أوضحنا، تعطي للزمان ثقلاً وسماكة وموضوعية لا نجدها في الاتجاهين السابقين، لكن، كل هذا، داخل أم خارج وعي الإنسان؟ هنا بالضبط نقطة الانعكاس.

إذا كان التاريخ تاريخاً في كل لحظة وفي كل حقبة (مسلمة رانكه والتاريخانية الأولى)،

---

(1) قارن: «إن الهدف الحقيقي من تأليف هذا الملخص ليس عرض توالي الأزمنة، بل جعلكم تتأملون داخل تعاقب القرون سنّة شعب الله» (بوسويه، مقدمة)؛ «إن الإنسان يخطو خطوات، يتقدّم منفّذاً لخطّة لم يرسمها، بل لم يعرفها أصلاً، ينجز بذكاء وحرية، عملاً ليس من اختياره». (غيزو ص 239).

إذا كان الروح واحداً عبر تجسيدات مختلفة متوالية (خلاصة ديلتاي والتاريخانية الثانية)، فلا غرابة إذا قال بعض التاريخانيين إن التاريخ (مفهوماً، روحاً) يتجسّد (يحلّ) في رجل، في دولة، في ثقافة[1]. لقد لاحظنا في الفصل المخصص للمبحثة [5.2.2.4] أن المؤرخ المحترف لا يتمثّلها إلا بعد أن يتصوّر مسبقاً وحدة إنتسابية [5.2.5.2]، وهذا أمر عام يهمّ المؤرخ كمؤرخ، فأين يفترق إذاً الوضعاني عن التاريخاني؟ أين ينتهي المنهج المتّفق عليه وتبدأ الفلسفة المختلف فيها؟ إن الوضعاني الوفي لمبادئه يرفض كل تألفة مهما كان نوعها، ولا يكتب إلا تقارير حول «حالة البحث» فيصل إلى القول بتفتّت وبعثرة الحوادث، والوضعاني الذي يؤلف ويتأنّق في التألفة فإنه يعارض مبادئه ويقف ضمنياً على أرضية خصمه. أما التاريخاني فإنه يقول بالتألفة بل يذهب إلى حدّ التأكيد مع ديلتاي أن التاريخ يتجسّد دائماً في بطل وأن أعلى درجات التأليف هي السيرة. عندئذ يبدو قوله وكأنه مجرد إحياء للتقليد بل للكلاميات، لكن التاريخانية المنطقية إنما جاءت كحصيلة إشكالية معرفية، كجواب على سؤال كانطي: ما هي حدود المعرفة التاريخية؟ إذا تتبّعنا التحليل السابق حول الفهم وحلول التاريخ مفهوماً في ذهن المؤرخ - إذ - يدرك، «م» في اصطلاحنا [6.4.1][2]، أمكن أن نستنتج أن معرفة «م» مطلقة ومحدودة في آن: مطلقة إذ لا يوجد مُدْرك خارجها، الماديات خارجية، كثيرة ومبعثرة، لكن مغزاها الوحيد حاضر في ذهن «م»؛ ومحدودة لأنها تجري، ولا يمكن أن تجري، إلا داخل الزمان. نقطة الانعكاس هي: أين يوجد «م»؟ في زمان مستقرّ، في حاضر سرمدي، في مقعد الأزل أم لا؟ ماذا تعني بالضبط النسبية المطلقة (أو المطلق المحدود) التي يقول بها التاريخانيون؟ هل تعني أن المطلق يتجسّد فعلاً في الزمان وهذه عقيدة لا يمكن الاستدلال عليها، أم تعني فقط أن التاريخ مفهوم بشري ولا يمكن أن يكون إلاّ بشرياً، وهذا موقف قريب مما يقول به الوضعانيون؟ يرى البعض أن التاريخاني يناقض نفسه دون أن يعني بذلك [ليوستراوس ص 40]. لماذا لا نقول ان التناقض إن صحّ، هو انعكاس للواقع نفسه. ينبّه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول (الحقيقة الحقّة خارج التاريخ) ينتميان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. ما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية وراح يبحث عن الجواب في التاريخ: تجاوز بذلك حدود صناعة المؤرخ فأثار نقمة الوضعانيين، ولم يأت بنتيجة مقنعة فأغضب الفلاسفة. إزاء هذا النقد المزدوج اختار بعض التاريخانيين أن يؤولوا مقالتهم تأويلاً لا ادرياً فأرضوا الوضعانيين ولكن سقطوا في تناقض منطقي، واختار البعض تأويلها «كلامياً» فحافظوا

---

(1) من هنا القول إن التاريخانية تبرر نظرياً كل أنواع الطغيان والحجر [6.3.3].

(2) نذكر أن «م» في اصطلاحنا ليس كل من يكتب في التاريخيات بقدر ما هو المؤرخ الواعي بتاريخيته هو، بموقفه إزاء الزمان. [6.3.7].

على المنطق والانسجام ولكنهم انحازوا كلياً إلى التقليد. مهما يكن من اختيار التاريخاني الفرد، يبقى السؤال الأصلي، المثير المقلق، مطروحاً على الجميع: أين مغزى التاريخ إن لم يكن داخل التاريخ؟

6.2.4 القصد أو تاريخانية البطل

ألحّ كثير من الدارسين على علاقة التاريخانية بالقصد في الأعمال البشرية، وربط بعضهم هذه البراغماتية بالنسبية والتبريرية. في الواقع علاقة مفهومي التاريخ والقصد أعمق من ذلك بكثير[1]. لنعد إلى مفهوم القانون المطرد، كيف يفهمه كل من التاريخاني والوضعاني؟ يكتسي مفهوم القانون (أو الناموس) ثلاث صور:

(1) صورة العلاقة الضرورية المطردة بين ظاهرتين أو أكثر، ومثل هذا القانون الاستقرائي يوجد في الاجتماعيات أو النفسانيات، لكن بما أنه غير خاص بالبشر ولا بفترة دون أخرى فإنه غير تاريخي بالتعريف؛

(2) صورة سلسلة متواترة من مراحل التطور في كل مجتمع، كما عند ابن خلدون وفيكو وكونت وماركس، هذا التصور مرتبط بموضوعية الحقبة (المرحلة) في إطار تقويم واحد [5.2.4.5]، وواضح أنه غير خاص بالتاريخانية؛

(3) صورة التجربة المتواترة، أي القانون الذي يتكرّس أثناء التاريخ بسبب الاعتبار والتمثّل والتقليد، وهذا التصور هو الذي يهمنا بخاصة[2].

لننظر في النسق التالي: يتمعّن بوليب في أخبار اليونان والرومان ويسجل تماثلات وتوافقات يعتقد أنها تشكل دروساً مفيدة لكل رجل دولة في المستقبل، يأتي بعده تيت ـ ليف فيؤلف تاريخ روما في ضوء هذه الاستنتاجات، ثم يأتي ماكيافللي فيعمم دروس تيت ـ ليف وبعده مونتسكيو وأخيراً المفكرون الألمان الذين درسوا علاقة الدولة بالتاريخ[3]. ضمن هذا

---

(1) في المقدمة فصل مهمّ وغامض، لا يوجد في كل الطبعات، تحت عنوان «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتمّ بالفكر»، يقول فيه ابن خلدون: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع؛ فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بدّ من التفطّن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلاّ ثانياً عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً.. فإذا انتهى إلى آخر المبادىء.. وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله..» (ص 838 إلى 839).

(2) انظر ازدواجية كلمة تقليد: التقليد بمعنى التشبّه هو أصل التقليد بمعنى الإرث والتراث. نفس الملاحظة بالنسبة لكلمة سنّة.

(3) مينكه، مذهب مصلحة الدولة في التاريخ الحديث (1924).

النسق نرى كيف تزيد الثوابت اتّضاحاً ودقّة مرحلة بعد مرحلة. ما كان في البداية مجرد مصادفة واتفاق يكتسي بعد حين صورة القاعدة المطردة، لكن هل هذه القاعدة من صنف قوانين الاقتصاد أو الديمغرافية؟ الثوابت التي نعني، وهي من الصنف (3)، تعتمد على قوانين الطقس أو التغذية أو التجارة، وهي من الصنف (2)، كما نرى ذلك عند ابن خلدون ومونتسكيو، ولكن تختلف عنها جوهرياً بدليل أن الإخباريين القدامى أفرزوها مع جهلهم بما هو الاقتصاد. إنها قواعد عملية، نصائح سلوكية، تعود متاوترة بعد أن يرصدها الناظر في الأخبار وبعد أن يجرّبها رجال السياسة جيلاً بعد جيل، فهي ثوابت إنشائية، لا هي أوامر قسرية ولا هي علاقات عضوية بين الأشياء. فهي قواعد تاريخية بمعنيين: تؤثر في توجيه الحوادث، تعمل إذاً في حقل التاريخ من جهة، ومن جهة لا تستمرّ إلاّ باستمرار الإرادة التاريخية، كلما غابت هذه، كما يحصل عادة في عهود الانحطاط، تنسى تماماً وتذوب السياسة في القدر المكتوب والقانون في البخت. ماذا يعني الانحطاط والتقهقر سوى أن المجتمع ينحطّ، يهوي من التاريخ إلى الطبيعة، وحينئذ يخضع بالطبع لقوانين من الصنف (1) وربما كذلك من الصنف (2)، لكن تمّحي منه القوانين من الصنف (3) ونعرف أن الأخبار تتحول في هذه الحال إلى نوادر ومُلح.

يخطىء من يدّعي أن التاريخانية تؤمن بالحتمية دون أن يوضّح أي حتمية يقصد؟ حتمية القوانين من الصنف (1) التي هي طبيعة/ عامّة/ مطلقة أو حتمية القواعد من الصنف (3) التي هي خاصة بالإنسان التاريخي؟ الأولى، في نظر التاريخاني سابقة على التاريخ (قبتاريخية) إذ تعمّ الإنسان والحيوان وحتى الجماد، أما الثانية، التي تهمّ وحدها التاريخ، فليست حتمية طبيعية، كما أوضحنا، بل حتمية إرادية، تدلّ على أن المجتمع قرّر أن يكون تاريخياً وأن يستمرّ في نفس الاتجاه، بعبارة أدق، تثبت تلك القواعد ما دام الإنسان واعياً بأنه كائن تاريخي [أرخاني] ليس إلا. التاريخ في هذا المقام يرادف السياسة، والوعي يرادف العزم/ الإرادة/ المبادرة. الحتمية في هذه الحال هي قانون الذات لا قدر مفروض عليها من الخارج[1]. إذا تعكّر أو خفت أو انطمس الوعي، غابت السياسة ومعها التاريخ فتعود التاريخانية، كنظرية عامّة، غير ذي موضوع إذ ينحلّ الكل في الطبيعة الجامدة. يواجه الإنسان باستمرار هذا الاختيار: اما الوعي بأنه كائن تاريخي ليس إلا فيقبل عن طواعية تطبيق، إحياء، تمرير الثوابت

(1) فكرة مبطنة في تحليلات كثيرة عند ابن خلدون، خاصة عندما يعارض العمران البدوي والعمران المدني يربط السياسة والتاريخ بالعصبية البدوية لأن البدو جعلوا من قانون طبيعي قانونهم الوجداني، في حين أن سكان المدن خاضعون لقانون اصطناعي مفروض عليهم، فليس لهم إرادة ولا مبادرة ولا مشاركة وبالتالي ليس لهم تاريخ.

التي تجعل من الوقائع والحوادث وحدة متناسقة، سلسلة حلقات متوالية هادفة، واما عدم الوعي، الغفلة والنسيان[1] فيتخلّى عن واجباته كفرد فاعل في الحوادث متعلّلاً بأنه يتحرر من أعباء اصطناعية في حين أنه ينحلّ إلى مجرد كائن خاضع تمام الخضوع لقوانين الطبيعة[2].

في هذا الإطار ندرك أهمية مفهوم الاستحضار [2.3.3][3]: مفهوم حياتي ومنهجي في آن. الإنسان، بصفته **فاعلاً**، يستحضر (يتمثّل) الماضي في كل دقيقة من حياته الواعية، وإلاّ كان غافلاً، ساهياً عن ذاته وعاد الماضي في حكم المنعدم. ينقد كروتشه "الانسية (فلسفة القرنين 16 و 18 م) قائلاً: «إنها لم تدرك أبداً ما كشفت عنه التاريخانية وهو أن الماضي الذي ينير الطريق أمام عزمنا وإرادتنا هو مجموع تاريخ البشرية الـذي يحلّ مجـدّداً فينا من حين لآخر». (ص 314). والإنسان بصفته مؤرخاً (هذه درجة أعلى من الوعي) يستحضر أفعال - ولا نقول فقط أحوال - الماضي ليفهم مغزاها، والفهم لا يتمّ إلا بالنسبة لمقصد محدّد، كما يقرّر ذلك كروتشه في السياق نفسه: «نتخلّى عن دراسة التاريخ كوصف سلبي لحوادث غريبة عنا، فندرك أن الدراسة الجدية للتاريخ هي الإجابة عن مشكل نظري نابع عن دافع عملي ومرتبط به باستمرار». (ص 287). هل يدعو المفكر الإيطالي إلى التعامل مع مادّة التاريخ تعاملاً انتقائياً ظرفياً مثل بلوتارك وابن قتيبة أو على طريقة فولتير وجمال الدين الأفغاني؟ بالطبع لا، يريد فقط أن يشير إلى أن مفهوم التاريخ كوحدة متماسكة، كموضوع مستقلّ، لا يستقيم إلا في إطار النشاط البشري الهادف. المعرفة المجرّدة السلبية الخاضعة لحوادث مشتّتة لا تكفي لتكوين تاريخ منسّق. لا نتكلم هنا على الإنسان الفرد، على المؤرخ فقط، بل على المؤرخ كإنسان تاريخي، فاعل وسارد لأفعاله، واعٍ بفعله وسرده، وهذا يستحضر الماضي بمعنيين: يحمل في ذاته كل الماضي، ويعمل بقوة العزيمة على إحضار ذلك الماضي في ذهنه، وبذلك يؤسس/ يؤلف التاريخ إذ يجعل منه شأناً مفهوماً. لا نتكلم على التاريخ كمجموع شواهد، خارجية بعضها عن بعض، مدروسة بمناهج العلوم الطبيعية والذي قلنا إنه قبتاريخ، وإنما نتكلم على التاريخ كعزم وتخطيط وإنجاز، كإصرار واستمرار ونسق، الذي هو في آن ذاتي وموضوعي، **حاضر في الذهن [ذهن «م»] حضوراً متراصّاً يمنع من الاستخفاف والتلاعب**. وعندما يحضر المعنى في الذهن، يفهم المرء أنه يفعل ويدرك ما يفعل، يفهم أنه هو الذي

(1) هذه مفاهيم ورثتها الوجودية عن التاريخانية.

(2) لا غرابة إذا أحيت البنيوية، عند نقدها التاريخانية، المادّية الطبيعية، كما يصرح بذلك ليفي - ستروس.

(3) «هدف المؤرخ هو أن يمثّل لنا الماضي، أن يجعله من جديد أمام مخيّلتنا حاضراً في خصوصيته العينية. ولا ينجح إلا إذا جعلنا وكأننا نجرّب مجدداً حوادث فريدة في تطورها، لا ثاني لها من نوعها». (ريكرت ص 73). «عندما نفهم التاريخ العالمي نراه كماضٍ، ولكن في نفس الوقت وبنفس الوضوح والبداهة نراه حاضراً». (هيغل، مقدمة فلسفة التاريخ).

يشيّد ذلك العالم المتناسق المتماسك الذي هو العالم التاريخي، فينحلّ المؤرخ كباحث في الإنسان كفاعل[1]. هذه هي لحظة الكشف عن الحق، عند التاريخاني، عندما يدرك الإنسان أنه موضوع / واضع التاريخ وأنه بالتالي تاريخياً بطبعه[2]. الفهم عزم: لا فهم بدون أن يصمّم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني. لذا نقرأ عند كولينجوود: «اكتشاف الحرية فرع من اكتشاف التاريخ». (ص 315)[3]. هذه تجربة يدرك من خلالها الإنسان أن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، إلى الفصل بين حتمية القواعد والثوابت وحرية البطل، إذ التجربة نفسها ليست سوى التحقق من أن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كإنسان[4]. في هذا المنظور تمّحي مفاهيم القدر والجبر والحتمية والخبط والاتّفاق، لا تتغلّب هذه على الفكر إلا في حالة انعدام التجربة المذكورة، عندما ينفصل الباحث عن الفاعل، المؤرخ عن البطل وتستقل الوسيلة عن القصد.

وهكذا ننهي على المستوى الحياتي السلوكي التحليلات التي بدأناها على المستوى المنهجي والفلسفي. بعد تاريخانية المؤرخ المحترف ومنظور الفيلسوف وصلنا إلى منظور البطل، الإنسان المشارك بوعي في بناء التاريخ. والتجارب الثلاث تتوحّد في اكتشاف الحرية كقدر النوع البشري، التاريخانية هي إذاً منظور الإنسان الواعي بتاريخيته. النقطة التي سيدور حولها الجدل هي طبعاً المتعلقة بمستوى الوعي المشار إليه. لا تاريخ بدون وعي، وإذا كان الوعي فلا مناص من التاريخانية: كلام مستقيم. إذا لم يكن الوعي ماذا حصل ويحصل؟ لا تاريخ ولا تاريخانية: كلام مستقيم أيضاً. المشكل هو قول الوضعاني: لا وعي ولا تاريخانية ومع ذلك يوجد التاريخ، أو قول فيلسوف الأصول: لا تاريخ ولا تاريخانية ومع ذلك وعي.

6.2.5 قيمة الإنسان ما ينجز

تتلخّص التحليلات السالفة في عبارة واحدة: التاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن عاقل حرّ خلّاق، وهذا بالضبط ما كان قد أدركه فيكو عندما فنّد الديكارتية وانتقد

---

(1) تمعّن عبارة ابن خلدون: قوانين انشائية..

(2) فكرة يعبر عنها الوجوديون بقولهم: الوجود يسبق الماهية.

(3) هنا أحد آثار الانعكاس الجدلي: حيث يرى التاريخاني الحرية يرى خصمه مصادرة الحرية انظر [6.3.3] و [6.3.4].

(4) واضح في هذا المتسوى أن نيتشه لا يعادي التاريخانية الفلسفية بقدر ما يعادي التاريخية المدرسية، تاريخية الجمّاعين أصحاب النوادر.

الأمثولة من اللاّمعنى. إن الدعوة الشهيرة (أعرف نفسك) هي تحصيل حاصل، بما أن الإنسان لا يعرف حقاً إلاّ نفسه في كل ما يفعل وينجز. فيكو يؤول ديكارت أكثر مما ينفيه كما أن هيغل يكمل كانط ولا يمحيه. ينتج عن هذا أن المفاهيم المحورية (إنسان، غاية، قانون، تجربة، أخلاق، عمل، حقيقة) يضمّنها التاريخاني معاني وإشارات غير التي تعوّد عليها الفلاسفة والمتكلّمون التقليديون؛ كل مفهوم يتلوّن بمعنى التاريخ. وفي السياق نفسه تتوحّد الفعاليات البشرية (سياسة، فن، نظر، إلخ. .) في فعالية جامعة هي **إنشائية الإنسان**. سبق أن قرنا أن «م» مؤرخ/ فيلسوف/ سياسي، كلّما تكلّمنا على التاريخانية يجب أن نتذكّر هذه المقدِّمات إذ بدونها تبدو متناقضة ومهلهلة؛ لا يمكن أن نركّز على النتائج دون اعتبار لوازمها المنطقية وأهمها أن **التاريخ مفهوم**.

يتعالى التاريخاني عن التاريخ كمجموعة شواهد مكتوبة، مرقومة، مرسومة، إلخ. .)، لأن هذه لا تبارح، في منظوره، مستوى الوجود الطبيعي (القبتاريخ) الذي ليس تاريخاً في اصطلاحه. يقفز مباشرة إلى مستوى الأسطوغرافيا، مستوى النظر في التاريخ كرواية/ مؤلّفة/ محفوظة، وحتى هنا لايتيه في النظريات وبين المدارس بل يتشبّث بخط واحد، خط تعميق الوعي. في هذا الإطار وفيه وحده ينشأ مفهوم **التاريخ الكوني**[1] الذي هو غير التاريخ العام، والذي يمثل ذلك الخط الرابط بين تجلّيات الوعي عبر مراحل متلاحقة ومتنامية، الوعي بأن الإنسان حرّ بما أنه تاريخي وتاريخي بما أنه حرّ. هذا الخط يكوّن تقليداً، لا شك في ذلك، ولكن غير جامد ولا مفروض على الإنسانية، بل يتشيّد بذاته بحركة متواصلة، وهو دائماً موجود في الذهن قابل للاستحضار كلما قرّر الإنسان الوفاء لذاته. تعميق الوعي هذا يؤدّي بالضرورة إلى نبذ ما لا يسايره من أفكار وعقائد مثل فكرة العناية والتوفيق[2] التي تشبث بها فيكو. وهكذا تسفر التاريخانية في سيرورتها عن كونها إنسية مطلقة وآنية مطلقة (غرامشي).

من هذا المنظور يصعب على التاريخاني أن يفهم الاعتراضات الموجهة إليه. فلا يدخل أبداً في حوار مفتوح مع خصومه [1.4].

يقال إنه يسجن نفسه عمداً في كهف الزمان (ليو ستراوس ص 26)، فيتعجّب (أي التاريخاني) كيف يستطيع أحد أن يخاطبنا من خارج التاريخ بعد ان اتّضح ان الإنسان لا يغادر التاريخ إلاّ بالتخلّي عن إنسانيته أي عن حريته. الإدراك الحدسي داخل التاريخ ممكن لأن

---

(1) في مفهوم التاريخ الكوني انظر للكاتب الايديولوجيا العربية المعاصرة (1967) ص 167 وما بعدها.

(2) في الواقع حصل تضمين لفكرة العناية: من خارجية أصبحت ذاتية، إذ الإنسان قيّم على نفسه. قارن مع ما قلنا في المقطع [5.5.2] عن كولينجوود ونقطة الأزل.

التاريخ، مفهوماً ومغزى، ماضٍ - حاضر، لأن التاريخ المحفوظ هو ذكر واذكار والاذكار إدراك مباشر، ولكن الكشف عن أمر خارج التاريخ بالكليّة فهو بالتعريف والاصطلاح تجاوز وخرق، الكشف عن عالم غير إنسي ليس من شأن التاريخ الذي هو إنسي بالتعريف [1].

يقال إن التاريخانية نسبية وإنها بذلك تناقض نفسها. رأينا أن لا محلّ فيها للنسبية الذاتية، أن يقول كل كاتب ما يريد في ما يريد، هذه نسبية مناقضة للاكتشاف الذي أسّست عليه النزعة التاريخية. أما ما كان في التاريخانية من نسبية فهي تلك التي أشار إليها ريمون أرون: «إن التطوّر نفسه يغيّر ملامح الماضي إذ يربطه بمستقبل متجدّد» (ص135). العبارة غير دقيقة في الواقع، لا تستقيم إلا مع التصور التراكمي الذي قلنا عنه إنه لا يتّفق تماماً مع التاريخانية كاختيار فلسفي. إن التاريخاني لا يتضايق من النسبية بقدر ما يعجز عجزاً كاملاً عن فهمها، تتوحّد في منظوره مع مفهوم المحدودية وهذه نسبية مطلقة، أي منفية ومتجاوزة. لقد تأثّر أرون بتحليلات ماكس فيبر الذي بسّط أقوال ريكرت وديلتاي وجعل مما كان عندهما تقريراً لواقع لا مفرّ منه مشكلاً منهجياً وأداة سجال ونقد. قال ريكرت: «لا أمل للفلسفة في أن تدرك ما فوق التاريخ إلا باتبّاع طريق التاريخ» (ص 144). هذا مجرد تقرير أن مفهوم التاريخ محدود بالتعريف، تقرير لا يختلف عن تقريرات كانط حول المعرفة العلمية التجريبية. محدودية المعرفة واحدة في الطبيعيات وفي التاريخيات [1.1.3].

يقال إن التاريخانية انتهازية، براغماتية، لا أخلاقية. فيردّ التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ فهي إذاً حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم. عندما يستحضرهذا الأخير حادثة ما، فإنه يدركها ويحكم عليها [قلنا التعريف حكم]، وحكمه تاريخي وأخلاقي في آن. لا يتحوّل إلى حكم الذات على الموضوع أو العكس، إلى حكم الحاضر على الماضي أو العكس، إلا إذا جزّأنا عملية الاستحضار تجزئة تعسّفية، وعندئذ ينعدم الفهم. إن الوعي بالتاريخ هو الاطمئنان إلى أن الإنسان كائن حرّ خلّاق، فهو وعي بالأخلاق، بل بأعلى مراتب الأخلاق[2]. الحكم الأخلاقي بالمعنى الضيّق، الذي يلحّ عليه خصوم التاريخانية، هو حكم بالمعروف، فلا يَرِد إلاّ في إطار تفتّت التاريخ وانغلاق كل فترة، بل كل حادثة،

---

(1) كشف التاريخاني، رغم صورته الصوفية أو الغنوصية، هو غير كشف المتصوفة والحكماء، لأنه كشف عن وقائع، ماضية حاضرة، منجزة، إذاً أنسية وليست تجليات لحقائق ورائية.
من هنا همّ ابن خلدون في المقدمة بمسائل خارقة غيبية، لكي يتخلّص منها، ويبعدها عن مجال التاريخ.

(2) الأخلاق كقيمة عامّة، لا بصفتها «المعروف» من قواعد السلوك.

على نفسها، أي في حال انعدام التجربة التاريخانية[1].

يؤكد التاريخاني أنه لم يفعل سوى تتّبع مراحل تعمّق وعي الإنسان بذاته ـ ظهور التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حادّ بتاريخية وحرية الإنسان ـ ، هذه مراحل واقعية، داخلة في نسق، وعندما يحصل الوعي بها تنشأ بالاستتباع النزعة التاريخية. التاريخ، كتجربة حياتية يعيشها البطل، وكممارسة بحثية يقوم بها المؤرخ، يولّد، يخلّف المنظور التاريخاني كلّما حصل الوعي، وإذا ما انتفى، صدفةً أو قصداً، انحصر الهمّ في «الموضوع»، في الوصف والتفسير دون ما تطلّع إلى الكشف عن مغزى، فتتأسّس الوضعانية. بها وفيها يقف الإنسان عند عتبة التاريخ متصلباً في موقفه، متعامياً عن القصد والحرية، ساجناً نفسه في نطاق الماديات الخاضعة لحتمية القوانين. من هذه الزاوية التاريخانية تصديق، وكذا الوضعانية. الفرق بينهما أن الأولى ترى أنها حقيقة الثانية التي تعاند في قبول ما يلزمها منطقياً، في حين أن الثانية عاجزة عن إظهار أي خلل في منطق الأولى.

تبدو التاريخانية وكأنها منزهة عن النقد؛ تقبل مع مفهوم التاريخ أو ترفض معه. وخصمها، إذا تمسك بشيء من الاستقامة في الرأي، لا يتحرّر منها إلا بالجهر إن التاريخ وهمٌ وسراب. أما إن وافق على أنه (ألتاريخ) موجود كنسق واقع/ محفوظ، إن اعترف أن الاسطوغرافيا هي لبّ، عصارة، ملخص الوقائع، لزمه في نهاية التحليل قبول التاريخانية كمنهج في الدراسة وكفلسفة في الحياة. بيد أن التاريخانية، إذ تؤكّد أن تجربة الإنسان، بصفته عاملاً ودارساً، تقوده إلى الوعي بأن التاريخ هو «تكوين الإنسان إنساناً»، تقول ذلك بالنسبة للنوع ـ لأن الأمر قد حصل بالفعل ضمن الأسطوغرافيا ـ، لا بالنسبة لكل فرد. يمكن، بل يقع في الغالب، لهذا الأخير، إذا كان مؤرخاً محترفاً بخاصة، أن يبقى على العتبة، أن يكتفي بوصف الوقائع في شواهدها دون أن يحضر أبداً في ذهنه نسقاً يكون معبرة لإدراك المغزى؛ حينذاك سيقنع ويقتنع ـ يقتنع لأنه قنع ـ بالوضعانية. يصل إلى نتائج محققة اعتماداً على قوانين المادّة أو ناموس القدر أو سنن التوفيق، دون أن يحتاج أبداً إلى طرح مسألة الغاية والقصد وبالتالي دون أن يعي أن التاريخانية منطق سلوكه وفكره. ذهب البعض إلى التأكيد أن التاريخ لا يكون علماً إلا إذا تخلّص من الإنسان (ميشل فوكو) ومن الذات (لوي ألتوسر)، وهل قالت التاريخانية غير هذا؟ المشكل الوحيد والعويص هو: ماذا نعني بالعلم؟ إذا نفينا الذات نفينا التاريخ كعزم وكانجاز ونفينا بالتبعية المنظور التاريخاني، فينحصر العلم في دراسة

(1) إن كل من يرمي التاريخانية باللاّأخلاقية [6.3.3] يقصد الشيوعية باعتبارها ابنها الشرعي، لكنه ينسى أن التاريخانيين الألمان عارضوا سياسة الدولة البروسية والكنيسة، وعارض كروتشه وغرامشي النظام الفاشي، وانتقد كولينجوود زملاءه في جامعة أكسفورد لأنهم أبدوا بعض التفهم للدعاية النازية . . .

الإنسان الطبيعي بجسمه وحركاته وسلوكه ورسومه وأحلامه، إلخ . . ، كل ذلك مجرّد من أي مقصد. يدرس العلم إذاً كل شيء سوى تلك الفعالية التي تجعل من التاريخ بناءً وتشييداً، تلك الفعالية أو الملكة التي تحوّل المكاسب الآنية إلى ثوابت تكرّس التراكم وتعمق الوعي .

التاريخانية، عندما توضع في إطارها الصحيح، أي بصفتها خلاصة الاسطوغرافيا، تمحيصاً لمغزى المحفوظ من الأخبار، تُنفى ولا تُنقد. تُنفى : (1) بنفي التاريخ كمفهوم واعتماده فقط كدراسة منهجية لشواهد قائمة حالياً، (2) بنفي متعلقاتها، أي الحرية والإبداع والكشف، (3) بنفي عمومية تجربة التاريخ كظاهرة بشرية[1].

---

(1) انظر في هذه النقطة للمؤلف الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي التاريخانية مرتبطة بتجربة التأخر والتخلف، وهذه لا تحدث إلاّ في إطار تاريخ موحّد إذا قلنا بعدم تحقيق التوحيد، حالاً ومستقبلاً، سلماً أو حرباً، إذا قلنا بالاختلاف الجوهري الدائم (ما لم يقله حتى غوبينو) نفينا بالطبع وفي آن التاريخ والتاريخانية، لكن لزمنا الخضوع للقدر، اللعب بالنرد (والفكرة موجودة عند ليفي ـ ستروس). لم يقل هذا الأخير صدفةً بدور الصدفة في التاريخ.

الفصل الثالث

عودة المطلق
أو
نقد التاريخانية

كل ما أبعدته الفلسفة وهجره الفن، كل ما لم يؤسس على حق ثابت،
كل ما كان عابراً ومع ذلك خاضعاً لقوانين خاصة به،
كل ذلك كان من نصيب التاريخ.

بروست

6.3.1 تحجيم

لا شك أن القرن العشرين امتاز في جلّ مظاهره بردّة معادية للفكر التاريخي، بقدر ما كان القرن التاسع عشر امتاز بردّة تاريخانية ضد فلسفة التنوير. وكما شاركت في الثورة التاريخانية تيارات سياسية واجتماعية كثيرة ومتنوّعة، جاء النقد والرفض لفكرة التاريخ من جهات مختلفة، فاختلطت الأصول بالفروع والأسباب بالنتائج.

لماذا هذه الردّة الجارفة العارمة وبالذات في بلاد كانت قلب الثورة التاريخانية؟ نبدأ بملاحظة بسيطة. بعد الحرب العالمية الأولى تأسّست في أوروبا أنظمة ديكتاتورية، شيوعية وفاشية، اتخذت من التاريخ، ووحدة وجهته وحتمية قوانينه، مبرّرات لسياستها التسلّطية. فلم تعد التاريخانية تبدو منهجاً فكرياً شمولياً ناتجاً عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل اكتست صفة أدلوجة مبسّطة تهدف إلى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض إحلال عقيدة عمياء جديدة محلّ عقيدة موروثة عن الأجيال السابقة. لا يمكن فهم عنف الردّة ضد فكرة التاريخ، بكل تفريعاتها وتشكيلاتها، إلا في هذا الإطار، أي باعتبار ما آلت إليه في أذهان الجمهور النزعة التاريخية بعد قرن أو يزيد من التوضيح والتبسيط[1].

---

(1) انظر في رواية جورج أورل 1984 (1949)، كيف تحوّلت المقولة (التاريخ هو الماضي - الحاضر) إلى (الماضي لا وجود ولا وزن له فيمكن محوه محواً نهائياً حسب مصلحة الحزب الحاكم).

إن الخصوم، على اختلاف مشاربهم، يجرون على المقالة التاريخانية عملية تحجيم، تسهيلاً للنقد والتفنيد. يفصلونها أولاً عن جذورها المنهجية، عن تقنيات البحث والتقصّي، لا ينكرون أنها لعبت، كنزعة فكرية، دوراً هاماً في نشر تلك التقنيات بين المحترفين، ولكن يؤكّدون أن هذه الأخيرة أصبحت اليوم أكثر ملاءمةً للنزعة الوضعانية التي تحصر همّها في وصف وتصنيف الشواهد المادية دون أية فكرة مسبقة ودون أي تطلع إلى معرفة مطلقة. لا يتعرض الخصوم إلى التاريخ كصناعة بل كثيراً ما يوظفونها لصالحهم. وفي الوقت نفسه لا يناقشون التاريخانية بصفتها رؤية الإنسان الفاعل في التاريخ، صاحب المشاريع الإنشائية [6.2.4]. التاريخانية التي يعترض عليها خصومها يتيمة، مجرّدة من أصولها المنهجية ومن فروعها الفلسفية ـ ويجوز أن نقول من أصولها الفلسفية وفروعها المنهجية ـ وملخّصة في التعميمات التي وصفناها في المقطع [6.2.3]، المتعلقة بالاطراد والغاية والتجسيد، أي بعلمنة فكرة التوفيق والهداية التي قال بها المتكلّمون. وسبق أن قلنا عنها إنها تشتمل على نقطة انعكاس (قلبة جدلية). فقال الخصوم: إذا كنا دائماً وأبداً في كهف الزمان، لا يمكن أن نخرج منه ولو لنقول إننا فيه (ليو شتراوس، ص 26؛ بول فيين، ص 143). بعبارة أخرى، كل الانتقادات التي كانت التاريخانية قد وجّهتها للفكر التقليدي والحقيقة المطلقة، استعملت ضدها بصفتها تقليداً جديداً بل أصل كل تقليد.

ما يعنينا في هذا المقام هو هل هذا نقد أم مجرد رفض؟ إذا كانت التاريخانية كفلسفة تاريخ تحتوي على نقطة انعكاس تجعلها تحتمل قراءتين، إحداهما تطورية وضعانية والثانية تقليدية ثيولوجية، هل يكفي أن نكشف عن هذا الأمر لنحكم بتفاهة الفكر التاريخاني كله، خاصة إذا توقّفنا عمداً ولم نقبل مواصلة النقاش على مستوى الأصول؟ هذا مجرّد رفض في اصطلاحنا، أي نفي الشيء بإظهار فساد إحدى نتائجه، موقف صائب فيما ينفي مخطىء أو غير مقنع فيما يثبت.

لا يُجدي الخصم أن يقول: إطلاق النسبي، أو نسبية المطلق، أمر متناقض في ذاته، لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد. إلا أن هذا الردّ نفسه يفرض على التاريخاني أن ينظر بجدّ في جذور موقفه، عليه أن يؤصّل فلسفته، كما سيتضح في الفصل [6.4]، لأنه كثيراً ما أخذ الواقع حجّة دامغة على صحة مقالته. التاريخانية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فجاجة ممّا نراه في دعاية الأنظمة الديكتاتورية. وبما أن هذا الأمر قد حصل بالفعل، فلا بدّ أن يكون في النزعة ذاتها ما يقود إليه.

6.3.2 منظور الفن[1]

قلنا إن فيكو أسس علماً جديداً لإنقاذ الأمثولة من اللاّمعنى، وإن هردر تقدّم بأفكار أصيلة حول التاريخ الكوني لكي يثبت للقارىء الأوروبي، اليوناني الثقافة والذوق، أن حضارة مصر الفرعونية حضارة حقاً[2]. لكن في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت حركة هدفها إنقاذ الفن كفن. في الحالة الأولى كان الذوق الغربي، اليوناني بخاصة، يعمي الناقد فلا يرى أي فن في غير المعروف لديه، في الحالة الثانية أصبحت التاريخانية، أي مجموع المناهج لدراسة الظروف المحيطة بنشأة الأعمال الفنية، مانعاً من فهم الفن، المعروف وغير المعروف، بصفته فناً.

اشتهر الناقد الفرنسي **سانت ـ بوف** [ت 1869] بمنهج يكاد أن يكون بوليسياً إذ يبحث عن أسرار كبار الأدباء في خبايا حياتهم الشخصية. واتخذت هذه الطريقة شكلاً مبسطاً في الوسط الجامعي. ما أكثر الرسائل التي تحمل عنوان: الكاتب الفلاني حياته وأعماله، أي حياته هي مادة أعماله وأعماله هي العبارة الفنية عن وقائع حياته. يقال: وسائل التعبير من لغة وأسلوب وفِكَر وصور لا بدّ وأن توجد بشكل أو بآخر في المحيط الذي عاش فيه الكاتب، لا بد أن يكون قد استعارها، بوعي أو بغير وعي، من أقربائه، من أساتذته، من زملائه وأقرانه، وإلا فمن أين؟ قد ينجح هذا المنهج، حتى في أبسط أشكاله، في الكشف عن بعض الحقائق، تلك التي تتعلّق بالأفكار والعقائد، في الرواية والمسرح خاصة، ولكنه كثيراً ما يخفق في كل ما يتعلق بالشكليات، الأسلوب في الشعر، التناغم والتناسق في الموسيقى والنحت. قد يستطيع سانت ـ بوف أن يفسّر بكيفية مقنعة أفكار وآراء شاتوبريان بدراسة محيطه العائلي والاجتماعي، بسياسة الوفاق والتصالح التي نهجها نابوليون، ولكن لا يستطيع بطريقته أن يكشف عن أسرار لغة شاتوبريان التي هي في آن فرنسية وغير فرنسية، غير فصيحة ومع ذلك بليغة إلى حدّ أن صاحبها نعت بالساحر. يدرك سانت ـ بوف الرجل السياسي، الرجل العمومي، في حين أن ما يهمنا اليوم هو أخص خصوصيات الشعور والأسلوب، ذلك السرّ الذي نتلمّسه ولا نستطيع التعبير عنه.

من هذا المنطلق ألّف مارسل بروست كتابه الشهير ضد سانت ـ بوف (1954). إن الفنان المبدع النابغة قد لا يعاصر معاصريه، يعيش بينهم دون أن يعيش معهم. وبما أن زمانه ليس زمانهم، ماذا تنفع دراسة محيطه العائلي والمدرسي والمهني؟ سرّ النبوغ هو في

---

(1) التاريخانية في الفن. م.ج، ج 8، ص 448 إلى 451.

(2) يوهان ج. هردر، أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسانية (1784 إلى 1791).

الخصوصية، وهذه تتمثّل في الإنجاز الفني وفيه وحده، أمّا حياة الفنان النابغة فهي عادية جداً، بل أحطّ من مستويات الحياة العادية. فمن التناقض الصارخ إذاً أن ندعي فهم الفن في ضوء حياة الفنان. تبدو مطولة بروست البحث عن الزمان الضائع وكأنها نقد، متنوع الأغراض متفرّع الجوانب، لمفهوم الواقع الثابت ولأمانة الذاكرة وللنهج التاريخي في فهم الأعمال الفنية. يصوّر لنا، فيما يصور، المفارقة بين حياة الملحن فنتويْ البئيسة، حبه اليائس لابنته المستهترة العاقة، وعمق فقرة من سوناطة ألّفها ولم تكتشف إلاّ بعد وفاته، فكيف يمكن ربط هذه بتلك، أيجاد سرّ الثانية في الأولى؟ تكلم بروست عن الأدب الواقعي الفرنسي في كل مراحله (مذكرات سان ـ سيمون، روايات بالزاك، يوميات الأخوين غونكور، الخ.)، بل حاكى في صفحات عدة أسلوب هذه المرحلة أو تلك، لكنه بعمله هذا أوضح أن الجانب الفني، في كل حقبة، هو بالضبط ما لم يخضع للزمان، وبالتالي لا يفهم بقواعد دراسة التاريخ. ذلك الجانب الفني لا يدرك، إنجازاً وفهماً، إلا في حالة خاصة، عن طريق الكشف المباغت، عندما ينفلت الكاتب والقارىء من قبضة الزمان، ويتحقّق ذلك لمّا ينطوي الزمان على نفسه، يعاكس وجهته العادية مرتداً إلى نقطة البدء[1]. هذه التجربة الحقيقية لا المتخيّلة، الطبيعية لا الاصطناعية، ليست تاريخية (خاضعة لقانون التوالي والتولّد) ولا موضوع دراسة تاريخية، إذ هي مباغتة بالتعريف، وليدة الصدفة والاتفاق. ويفيدنا أن نلاحظ أن لحظة الانكشاف، عند بروست، لا يكتنفها ظرف بهي مثير، في بهو كنيسة أثرية أثناء قدّاس مثلاً، بل ظرف متواضع جدّاً، في مدخل مسكن أسرة نبيلة في طريقها إلى الانحلال.

صحيح أن منهج سانت ـ بوف وكذلك منهج هيبوليت تين وغوستاف لانسون، وكذلك منهج طه حسين ومحمد مندور، ليس هو منهج لوسين غولدمان إذ يشرح مسرحيات راسين أو جورج لوكاتش إذ يدرس كافكا، أو سارتر إذ يدرس أعمال سجين البندقية الرسام المكنّى بـ تينتورّتو[2]. يحاول كل واحد من هؤلاء تجاوز مستوى الأفكار والآراء والسلوك الواعي للنفاذ إلى مجال الميول اللاّواعية اللاّإخبارية، بأمل إدراك خصائص الأسلوب الفني الصرف، ومع ذلك وجهت إليهم جميعاً الانتقادات نفسها التي نقرؤها عند بروست.

لم يعد المشكل هو: كيف نفهم فناً بعيداً عن المألوف لدينا، فهذا قد وجد طريقه

---

(1) لاحظ التوافق بين مفاهيم ثلاثة: انعطاف الزمان، الانعكاس الجدلي، الدور المنطقي في تأليف النمط المفهومي [5.3.3.3]. الأساسي واحد.

(2) غولدمان، الرب المحجوب (باريس، 1956)؛ لوكاتش، معنى الواقعية النقدية اليوم، ت. ف. (باريس، 1960)؛ سارتر، «سجين البندقية» في مجلة الأزمنة الحديثة، عدد 141/1957.

إلى الحل عند التاريخانية الأولى، بل المشكل هو ما أثاره ماركس عندما تساءل: كيف يحصل أننا لا نزال نتذوق الفن اليوناني بعد أن انهارت الحضارة التي كانت عبارة عنه؟ ألا يعني ذلك أن هناك شأناً لا يخضع للزمان وللتاريخ وهو ما يبقى مفهوماً عبر الأجيال؟ إن بوركهارت توقّع أنه قد يأتي عهد لم يعد فيه الإنسان الأوروبي يطرب لموسيقى موزارت. التاريخانية إذاً، إن استطاعت أن تنقذ الفنون البعيدة عن «المعروف» من العبث واللغو، فإنها في الوقت ذاته حصرت معنى تلك الأعمال في زمانها فجعلت منها مجرّد شواهد. يفهم المؤرخ الفن الفرعوني أو المكسيكي القديم أو الصيني بصفته مؤرخاً انحلّ عن حاضره ليحلّ في ماضي الغير، لكنّه لا يفهمه بصفته إنساناً، فيكون قد حوّله إلى مادّة سوسيولوجية، إلى وظيفة مجردة من كل قيمة دائمة. الفهم التاريخي هو غير الكشف الذي يعنيه بروست، ويتسع الفرق بينهما بقدر ما تبتعد العبارة الفنية عن الفكرة المعقولة. شعر دائماً أقطاب المذهب التاريخاني بالدور المزدوج الذي يلعبه النظر في الأعمال الفنية في مسألة الوعي بالتاريخ. في العمل الفني يتجسّد روح الحقبة المدروسة، ومع ذلك دراسة الحقبة، مهما طالت وتشعّبت، تعجز دائماً عن فهم الجانب الفني الخالص. من ناحية لا مناص من البحث في الظروف التاريخية لفكّ اللّغز، وعندما تحلّ ألغاز كثيرة يبقى منتصباً أمام الباحث لغز الألغاز.

يتلخّص المأزق في الظاهرة التالية: مثّلت التاريخانية ثورة ضد التقليد والاتّباع فتزامنت مع الرومانسية، بل تداخلت معها حتى ليصعب أحياناً التمييز بينهما، ومع ذلك، على المستوى الجمالي، لا تقف الأولى بجانب الثانية، بل تدافع بكل حماس عن الإنجازات الكلاسيكية. لا ترضى بديلاً في الشعر بهوميروس وفيرجيل ودانته، وفي المسرح بالمأساة اليونانية، وفي المعمار بالمعابد اليونانية وبالقصور الرومانية، إلخ[1]. لا شيء يدلّ أكثر على استحالة التاريخانية إلى تقليد من تبريرها هذا للنهج الكلاسيكي في كل مظاهر الفن، فعاد التجديد والإبداع شأناً غير مفهوم وغير وارد عندها. فكان من الطبيعي أن يرفضها تلقائياً وعفوياً الفنّان المبدع والناقد الذي يصرّ على معايشة الإبداع. اكتست الردّة اللاّتاريخانية أشكالاً متعددة: الاستطرافية، الشكلانية، السيريالية، البنيوية. . ، ردّة أرغمت في النهاية التاريخانية، في جناحها الماركسي بخاصة، على تطعيم مبادئها النقدية بشيء من التحليل النفسي ومن التنظير الشكلي ومن اللسانيات. .

لا جدال في أن هذا النقد، من منظور الفن، نفذ إلى صميم التاريخانية كفلسفة

---

(1) كروتشه، الشعر، ت. ف، (باريس، 1950)؛ لوكاتش، انهيار العقل، ت. ف. (باريس، 1958)، الرومانسية في نظره هي اختيار اللامعقول ورفض منطق التاريخ.

شمولية. نشأت هذه كمحاولة جادّة لإدخال كل الأعمال الفنية في إطار مفهوم عام، وذلك بدحض النظرة الكلاسيكية التي كانت تفصل الفن واللّافن حسب مقاييس خاصة بثقافة واحدة هي اليونانية؛ ثم انقلبت إلى منظور يجرّد كل إنجاز فنّي من خصوصيته ويجعله مناط وظيفة ليس إلّا. فعادت بطريق خلفي إلى تبرير العيار الكلاسيكي الاتّباعي الذي لا يرضى بالتجديد ولا يفهمه. وهكذا أبدلت كلاسيكية جزئية بأخرى عامّة شاملة وفي الوقت نفسه عاجزة عن تصور الفن مفصولاً عن وظائفه الاجتماعية[1].

6.3.3 منظور القانون

كتب إنجلز في قطعة شهيرة أن الرقّ مهما يقال عنه اليوم من زاوية الأخلاق، مثّل في الماضي مرحلة ضرورية في مسيرة الإنسان التمدينية، وفي مناسبات أخرى، تندّر بالتشيكيين الذين يحلمون بإحياء دولة قومية ضعيفة بعد أن اندمجوا مدة قرون طويلة في ثقافة أعلى وأغنى هي الثقافة الألمانية. ونجد عند ماركس، ولو بأسلوب أقل فظاظة، أحكاماً قاسية عن الشعوب الشرقية. نرى عند الكاتبين وبكل وضوح تعارضاً صارخاً بين الأخلاق والتاريخ.

ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى حركة فكرية أخلاقية هاجمت بعنف الحضارة الحديثة المسؤولة في نظرها عمّا عانت الشعوب من مصائب وويلات. وازدادت الحركة عنفاً بعد الحرب الثانية حيث ارتكب جميع الأطراف المتحاربة كل أنواع الجرائم. أين ومتى زاغت الإنسانية؟ هذا هو السؤال الذي طرحه أعضاء الحركة المذكورة. قال البعض: أصل الانحراف هو إيمان الجمهور في العصور الحديثة أن التاريخ قوة لا تقهر سائرة نحو هدف مرسوم عبر سبل قد تبدو، من منظورنا الخاص، قاسية وربّما مشينة، ولكنها مشروعة إذا وضعت في إطار أوسع وربطت بغايتها البعيدة[2]. ثم قال آخرون ممن تعمق في الموضوع: إن أصل الانحراف أبعد في التاريخ مما نتصور، يكمن في النسبية والعدمية الأخلاقية المتولّدتين عن سلطان الذات، ذلك السلطان الذي تكرّس في بداية العهد الحديث مع ثورة النخبة المثقّفة ضد تقاليد الكنيسة، مع انتشار الرأي في مسائل العقيدة، وتحكّم المِلكية الفردية في ميدان الاقتصاد، وغلبة الطابع الاستبدادي على التنظيمات السياسية. أثناء التاريخ الحديث تلازم رفض التقليد، أياً كان، مع نمو سلطة الدولة،

---

(1) حاول كروتشه تجاوز المشكل بقوله: إن كتابة التاريخ فن. لكن هذا لا يجيب عن السؤال: لماذا لا نزال نقرأ ميشله مع أن دراساته متجاوزة اليوم من جهة البحث الموضوعي؟

(2) باترفيلد، ص 28 (التاريخانية كفلسفة تبريرية للسياسة التوسعية البروسية). يهدي بوبر كتابه عقم المذهب التاريخي لضحايا إيمان الشيوعيين والفاشيين أن التاريخ قدر محتوم.

فيمكن القول إن دين الدولة تركّز بالقضاء على دولة الدين. كان أقطاب المذهب التاريخاني قد أعادوا الاعتبار لماكيافيللي، فعمد أعداء التاريخانية إلى محاكمته من جديد.

استغلّ هذا التحليل عدد كبير من الأدباء، قصّاصين ومسرحيين. فلخصوا مأساة العصر في المفارقة التالية: كيف تحقّق الغاية دون تبرير كل الوسائل المؤدية إليها؟ ثم جاء دور النقّاد والمتفلسفين ليعلّقوا على هذا التشخيص ويعرضوا بالمناسبة كل أشكال التناقض بين الفرد والجماعة، بين الأهداف والوسائل، بين النوايا والنتائج[1]. وكانت الخلاصة أن لا بد من إبداء حكم أخلاقي في كل نائبة من نوائب التاريخ لأن هذا هو دور المثقّف في المجتمع المعاصر: الجريمة جريمة والفضيلة فضيلة في كل مجتمع وفي كل زمان، ولا شيء يمنع من مراجعة محاكمات الماضي (سقراط، المسيح، جان دارك، غليليو، دانتون، إلخ.) على أساس العدل البيّن والحق المطلق.

إن التاريخاني مقتنع أن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محقّقة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل. فتنقسم أعمال البشر إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تعجّل بتحقيق الغاية، وتلك التي تعرقل، وأخيراً تلك التي لا تؤثر سلباً ولا إيجاباً. يمكن الحكم على كل فئة بموضوعية: الأولى حسنة تستحق الثناء، الثانية سيئة تستحقّ الذم، والثالثة لا حكم لها. كل عمل موافق للغاية المرسومة، علاوة على كونه فاضلاً، منطقي ومعقول إذ يساير تطوراً حاصلاً لا محالة. والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئيس ممقوت وفي الوقت نفسه تافه إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتقاؤه. هذا يعني أن مرتكبه لم يتقن بعد علم قوانين التاريخ، فيجب إما تلقينه تلك القوانين إذا كان في حاجة إلى تعليم، وإما معالجته إذا كان يعرفها ويكابر في الاعتراف بها. يتعلق الأمر في هذه الحال بتقويم انحراف، لا بالانتقام من جريمة. والغاية من العلاج هو اعتراف المنحرف بخطئه وبتحمّل مسؤوليته عن كل ما ترتّب عن تهوّره. لا معنى في هذا المنظور لابداء حكم أخلاقي، للثناء على عمل مهما كانت عواقبه سيّئة، لتحسين تصرفات تبدو سفيهة في محيطها وتقبيح أخرى تبدو معقولة: الحكم في هذه الظروف لغو وعبث [6.2.5][2].

---

(1) تعرض لهذه النقطة: في فرنسا مالرو، سارتر، كامو، مرلو-بونتي، وفي انجلترا كستلر، أورّل، برلين، الخ.

(2) باترفيلد، ضمن مجموع ميرهوف، ص 240.. يوافق المؤلف على هذا التحليل التاريخاني رغم أنه مسيحي النزعة، يقول إن الحكم الأخلاقي غير ممكن لأن ملفّ التحقيق، في حوادث الماضي، لا يقفل أبداً، فهو مفتوح على الدوام.

هـذا قول التـاريخاني، بمـاذا يردّ خصمـه؟ يعود إلى سلوك وكـلام الناس العـاديين فيلاحظ أن لا أحد يستطيع أن يتجنّب كلياً الحكم الأخلاقي لأن اللغة المستعملة هي اللغة الـدارجة بين النـاس المفعمـة بعبـارات الحسـرة والنـدم والاستنكـار أو بعبـارات الغبـطة والافتخار. فمثلاً هذا مؤرخ معجب بروبسبيير يرفض أن يستنكر سياسته الإرهابيـة باعتبـار أنها كانت نتيجة حتمية لظروف موضوعية وأنها بالتالي لا تدلّ على شراسة في طبعه، وهذا المؤرخ نفسـه ينعى على خصوم روبسبييـر أنهم تآمـروا عليه يـوم 9 تـرميـدور دفـاعـاً عن امتيازاتهم الشخصية ومصالحهم المادية ويهمل الأسباب الموضـوعية التي قـد تكون لعبت دوراً في سلوك رجـال معروفين بنـزاهتهم مثل كـارنو وبـرير. كـان ستالين يقـول إن أعداء الثورة، المجسّدة في شخصه، يتكاثـرون بقدر مـا تقترب من تحقيق أهـدافها العليـا، لذا وجب تنظيم إرهاب جماعي لردع كل معارضة، في الحاضر وفي المستقبل. كل ما يفعله، هو الفرد، خير ورحمة، وكل ما يفعله أو ينويه خصومه، وهم الجمهور، تآمـر على الثورة وبالتالي شرّ وخطيئة. أو ليس هذا حكماً موضوعياً في ظاهره أخـلاقياً في بـاطنه وإن كـان معكوساً إذ يضع الخير محلّ الشرّ والشر محل الخير؟[1]. لا أحد يستطيع أن ينفلت من إبداء حكم أخلاقي لأن ذلك الحكم مبطن في اللغة. ثم حسب المذهب التاريخاني نفسه، يتّحد الحكمان، الذاتي والموضوعي، المتناقضان داخـل التاريـخ، في الحكم الختامي عنـدما تطوى الأوراق وتنتهي اللعبة ويقفل الملفّ، سيكون ذلـك الحكم أخلاقيـاً، بل في أعلى مستوى الأخلاق. يكفي أن نفترض عدم الموافقة، ولا مانع منطقياً من ذلك، ليصبح الحكم الآني، الذي يتحاشى استعمال العيار الأخلاقي خوفـاً من استباق الأحـداث، مجرد تبـرير للجرائم، فيجب استنكاره في الحال[2].

نلخّص التحليلين السـابقين، الفكري واللغـوي، ونقول إن التـاريخـانيـة تقـود إلى العدمية الأخلاقية بسبب رفضها لكل تقليد ثابت، إلا أنها لا تنفكّ تطلق أحكامـاً أخلاقيـة معكوسة لأنها، إذ تؤجّل باستمرار تحقيق غاية التاريخ[3]، لا تعتبر في أحكامها الموضوعية سوى الوسائل أي الذرائع والحيل. فتقلب كل المفاهيم: تصبح الحـرب هي السلم لأنها الوسيلة المؤدية إليها، والحرية هي الاستعباد، والجهل هو العلم والمعرفة، كما نجد ذلك مسجّلاً في قصة جورج أورول. كيف نعطي من جـديد لهـذه الكلمات معـانيها اللغـويـة

(1) يرى المعارض الشر، بل كل الشرّ، في الاستبداد بالحكم.

(2) برلين، «الحتمية التاريخية». (1954). هذا البحث مثبت في مجموع غاردينر، ص 161 إلى 186، وفي مجموع ميرهوف، ص 249 إلى 271.

(3) المقصود هنا التاريخانية الثورية، لا التجسيدية المحافظة.

العادية؟ السبيل هو نفي النسبية وبالتالي التطور والتاريخ، التحرّر من كهف الزمـان. طوق النجاة هو مفهوم الحق الطبيعي كما أوضحه حكماء اليونان عندما فنّدوا آراء السوفسطائيين وبـرهنوا على أن الحق حق مهمـا اختلفت الظروف والأحـوال. لا انفلات من مـاكيـافلّيـة وطغيان الدولة، من النسبية الأخلاقية، إلا بالعودة إلى موقف وتعاليم سقراط[1].

من يستطيع أن يعترض على مثل هـذه الأقوال، أن يبـرّر سلطة الدولـة على حساب حقـوق الفرد بعـد كل الجـرائم التي ارتكبت باسم الـدولة أثنـاء حروب القـرن العشرين، العالمية، الاستعمـارية، الأهليـة؟ فلماذا قلنـا إذاً في بدايـة المقطع إن الحـركة المعـادية للتـاريخانيـة ظرفيـة وتبريـرية؟ يؤكّـد ليو شتـراوس أن ماكيافيللي هو الأب الـروحي لهيغل وماركس، لكن غرامشي أوضح في دراسته الشهيرة عن الأمير الحـديث السرّ في حتميـة الانتقال من استبداد الفرد إلى دكتاتورية الطبقة والحزب. أو ليس هيغل هـو الذي أعـطى الصيغة النهائية لجدلية الذات وانعكاس إطلاق حرية الفـرد إلى إرهاب؟[2] يـرتكز إذاً نقـد التاريخانية من منظور القانون على تحليلات تاريخانية. ونكتفي في هذا الصدد بمـلاحظة واحـدة تشير في رأينـا إلى ظرفيـة وحدود النـظرية المعنيـة هنـا. كـان أول خصم واجهتـه التاريخانية الكنيسة الكاثوليكية، أو لم يكن من الطبيعي أن يعيد نقد التاريخانيـة الاعتبار، كل الاعتبار، إلى الدولة المسيحية، لا في شكلها الاستبدادي الذي عـرفت به في العهـد الوسيط ولكن في شكلها الأصلي، شكلها الإنجيلي؟ أو لم تعتمد عياراً أخلاقياً للحكم على أعمال البشر عامّة وتصرّفات الحكّام خاصة؟ فما بالنا نرى نقّاد التـاريخانيـة يتغافلون عنهـا ويتعلقون بأهداب سقراط؟ لماذا التنويه بكسنوفون وإهمال توما الاكويني؟[3] هناك سبب قاهر بـدون شك يفسّـر هذا المـوقف الغريب؟ السبب هـو ما أشـار إليه منـذ زمان طـويل دوستويفسكي، ألا وهو التشابه الكبير بين محاكمات الديكتاتوريـات الحديثـة ومحاكمـات عهد التفتيش[4].

إقرار عيار عام قانوني/ أخلاقي لا يضمن للفرد التمتع بحقوقه: هذا صحيح بالنسبة للدولة الوثنية القديمة وبالنسبة للدولة المسيحية.

يقول الخصم إن التاريخانية مدفوعة رغماً عنها إلى العدمية الأخلاقية لأنها تنفي وجود أي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ. هل العـلاقة قـائمة بـالفعل بين الأمـرين؟ هل

---

(1) شتراوس، دراسات حول ماكيافللي (1958)؛ الحق الطبيعي والتاريخ، ت. ف. (باريس، 1954).
(2) جدلية الديمقراطية والإرهاب معروفة منذ أفلاطون وأرسطو.
(3) ماريتان، الفرد والدولة، ت. ع. (بيروت، 1962).
(4) أمثولة رئيس قضاة التفتيش في رواية الأخوة كرمازوف.

النسبية عبارة عن العدمية؟ (شتراوس، 1954، ص 26). يفنّد هذا الأخير، ويحجج لا تخلو أحياناً من وجاهة، آراء ماكس فيبر الذي حصر همّ عالم الاجتماع في دراسة الوسائل بدون التفات إلى القيم والأهداف البعيدة[1]. لكن لا يسعنا السكوت عن التلازم الموجود في تاريخ الفكر السياسي بين النسبية والتسامح بمعنييه، السياسي والقضائي. هذا أمر لا يخفى على من درس كتابات القرن الثامن عشر. فهل التسامح، الفكري والسلوكي، هو أيضاً من الدوافع إلى القول بالعدمية الأخلاقية وإلى الخضوع حتماً إلى الديكتاتورية؟ التسامح يحمي حقوق الأفراد والجماعات مع أنه لا يستلزم، بل يناقض أحياناً، الإقرار بحق طبيعي مطلق، كما أن العكس صحيح، أي أن الإقرار بوجود قاعدة قانونية مطلقة، موروثة عن مشرِّع حكيم أو نبي مرسل، لا يضمن، بل أحياناً ينفي، حقوق الفرد. لا برهان إذاً على أن تسلط الدولة ناتج عن اعتماد النسبية والتاريخانية، وعلى على أن ضمان الحريات الفردية رهن بعقيدة الحق المطلق. التعارض بين حق مطلق، يندرج تحته حق عام معترف به، وبين حقوق خاصة معينة، وارد في كل نظام، قديماً كان أو حديثاً.

بسبب هذا الخلط الواضح نلاحظ تناقضات مقلقة بين كتّاب ينتمون إلى نفس التيار اللّاتاريخاني. شتراوس مثلاً، الذي يدافع عن فكرة الحق الطبيعي، يصوّب ضرباته إلى النسبية، في حين أن بوبر، الذي يرفع لواء حقوق الفرد، يجد في النسبية حليفاً قوياً له[2]. وفكرة الحق الطبيعي نفسها ليست وقفاً على الفلسفة اليونانية، نجدها في ثقافات أخرى، الإسلامية والهندية والصينية. تشبّعت بها الكنيسة المسيحية في العهد الوسيط كما استغلتها لأغراضها الدعائية الحركة البروتستانتية، ثم ورثتها مدارس القانون في القرون التالية. ورغم أن شتراوس والمعجبين به يقولون إنها تمثّل سدّاً منيعاً ضدّ النسبية، وبالتالي ضدّ الدكتاتورية، فإننا نلاحظ أنها كثيراً ما وظفت لتبرير الاستبداد الفردي (هوبس) أو الجماعي (روسو) بدون أدنى علاقة بالتاريخانية. بل نرى، وهذا تناقض آخر داخل التيار اللّاتاريخاني، كارل بوبر يضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب **القوانين**، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلّوي المقفل.

يفيد النقد المذكور أن التاريخانية تجد صعوبة كبرى لبناء نظرية قانونية متماسكة، لكنه يكشف في الوقت نفسه عن تناقض ذاتي يمنعه من تحرير نظرية لا تاريخية للقانون، والصعوبة واحدة كما هو واضح. إن فكرة الحق الطبيعي لا تضمن حقوقاً بعينها، إذ التعيين

---

(1) ماكس فيبر، **العالم ورجل السياسة**، ت. ف. (باريس، 1959).

(2) يقول بوبر، في معرض دفاعه عن نسبية فيبر: «في التشككية نواة صحيحة وهي أنه لا يوجد قياس واحد للحقيقة». (1963، ج 2، ص 378).

هو بالضبط الوقوع في حيّز التاريخ، وهذا هو سبب هلهلة تحليلات روسو وانقلاب الحرية إلى استبداد[1].

بدا لنا النقد، من منظور الفن، قوياً متماسكاً، وها نحن نراه، من منظور القانون، ضعيفاً متهافتاً. لماذا؟ لأن التاريخانية لم تنشأ وتتكرس كنظرية عامّة إلّا بعد أن تفجّرت من الداخل فلسفة الحق الطبيعي أثناء الثورة الفرنسية، بعد أن نظّم الإرهاب على أساس الحرية. لم يظهر هيغل إلّا بعد أن انحلّت النظيمة الكانطية. فالعودة إلى أصول النظرية، مهما كانت فائدتها الظرفية، لا تعدو أن تكون إحياءً لأسباب وبواعث نشأة التاريخانية. يتحوّل إذاً الرفض إلى تبرير غير مقصود[2].

6.3.4 منظور العلم الموضوعي[3]

يقول التاريخاني إن غايةالتاريخ أن يكتشف الإنسان أنه الغاية والوسيلة، وذلك الكشف هو مضمون الحرية. يبدو هذا التعريف وكأنه عبارة علمانية لمقولة ثيولوجية[4]. الاعتراض المنطقي واضح: كيف نعرف الغاية قبل حدوثها؟ كيف نتحقق أن للتاريخ غايةً ونحن لا نزال تائهين في دروبه؟ يتّضح بمجرد طرح السؤال أن تفرّع التاريخانية إلى تجسيدية (الغاية محققة في كل لحظة) وتطورية (الغاية تتحقق بالتدريج) نابع من تناقض ذاتي لمفهوم الغاية[5]. إن الغارق وسط المحيط لا يمكن أن يتحقق أنّ له ساحلاً، وكذا الإنسان داخل التاريخ، لا يمكن أن يقطع أن له غاية وقوانين توحّده وتسيّره[6]. يقودنا التحليل المنطقي إلى المفارقة التالية: إما التاريخ محقق في كل لحظة وبالتالي ينتفي التغيّر أي التاريخ الفعلي، وإما أن التاريخ حقيقة، والتغير أمر محسوس، وبالتالي لا سبيل إلى إدراك الغاية قبل الختم والنهاية، أو بعبارة أخرى: إما أن قوانين التطور المؤدية إلى الغاية المرسومة معروفة مسبقاً وبالتالي ليست تجريبية بل إيمانية، وإما أنها علمية استقرائية

---

(1) يهمل هذا النقاش المقولات الهيغلية. انظر للمؤلف، مفهوم الدولة (الدار البيضاء/بيروت، 1982).

(2) «إن نقد التاريخانية لا يقود حتماً إلى فكرة حقوق الإنسان كما أن نقد الاستبداد المطلق كأفق التاريخانية الحديثة لا يعيد بالضرورة الاعتبار إلى حقوق الفرد». فرّي ورينو، فلسفة السياسة (باريس، 1985)، ج ٣، ص 68 و 69.

(3) هايك، العلموية والعلوم الاجتماعية، ت. ف. (باريس، 1953)؛ بوبر، عقم المذهب التاريخي، ت. ع. (القاهرة، 1959).

(4) فيورباخ، ماهية العقيدة المسيحية، ت. ف. (باريس، 1968).

(5) لذا أعار هيغل هذه النقطة أهمية كبرى في منطقه، (حضور الغاية في السبب).

(6) لا محل للمقارنة في نظر التاريخاني: البحر ليس من صنع الإنسان، عكس التاريخ الذي هو من صنع الإنسان.

وبالتالي لا تصل إلى حدّ اليقين ما دام التاريخ جارياً.

هذا هو مؤدّى النقد المرتبط باسم كارل بوبر الذي يقول إنه ركز على الجانب العلمي المنطقي لأن التاريخانية، ويقصد الماركسية، تدّعي العلمية والعلمانية. تنشأ عن نظرة عاطفية (ص 30) إيمانية، لا تختلف عن نظرة المتكلمين القدامى، لكنها تؤكد أنها لا تزيد على توضيح مكتسبات العلم التجريبي الحديث، فوجب استجلاء التناقض الصريح بينها وأبسط قواعد التفكير العلمي.

كما أن شتراوس عارض بقوة نسبية ماكس فيبر رغم أنها وظفت أصلاً لتبرير التعددية الديمقراطية لأنه رأى فيها عضداً للماكيافيلّية وبالتالي للتاريخانية، يعارض بوبر بشدّة «منظورية» كارل مانهايم، مع أن صاحبها أرادها قاعدة فكرية وأخلاقية للحوار الديمقراطي[1]، لأنها تقوّض في نظره (أي بوبر) أركان موضوعية العلم التجريبي. لا شك أن التاريخانية، من هيغل إلى غرامشي، ربطت دائماً مبادىء كل علم، استنباطي أو استقرائي، بمنظور كوني هو أصلها وأساسها. وعملت الحركة الابستمولوجية التي ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في النمسا وانجلترا بخاصة، والتي ينتمي إليها بوبر، على تحرير العلم الموضوعي من كل تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميّزت في شأن كل اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات [5.3.1.2]. قد يتأثّر الباحث، أثناء البحث وقبل الاكتشاف، بالحضارة التي ينتمي إليها، بثقافته الخاصة، بالأحوال المحيطة به، ولكن لإثبات الحقيقة المكتشفة، لإقناع زملائه بصحّتها، لا بدّ من اتّباع مسطرة معينة هي وحدها محل إجماع. لا بد أن تفرغ في قالب برهاني يخلّف اليقين في نفوس الغير. إن النقطة الجوهرية في مقولة بوبر هي أن الميدان الوحيد الذي يتحقّق فيه تقدّم فعلي هي ميدان العلم التجريبي[2]. وبما أن مفهوم التقدّم (الإنجاز، التجسيد) أساسي في تنبؤات التاريخانية، فلا وجود لأي تقدم إلاّ إذا طابق منطق التاريخانية منطق العلم، وهذا أمر غير حاصل إذ مقدّمات هذا وتلك متناقضة.

يدعو بوبر إلى تطبيق منهجية علوم الطبيعة في دراسات المجتمع والتاريخ، فهو إذاً من أنصار الوضعانية في التاريخيات. فيستخلص من كل هذا موقفاً أخلاقياً وفياً للكانطية معادياً للهيغلية. لا يوجد في نظره تاريخ موحّد، بل تواريخ جزئية، لا يوجد قانون تاريخي بل متواترات جزئية، لا توجد غاية مرسومة تتحكّم في حاضر ومستقبل البشرية. يجدر

---

(1) مانهايم، الحرية، السلطة، والتخطيط الديمقراطي (لندن، 1950).

(2) عكس ما أكّده كولينجوود الذي يرى أن التقدم لا يحصل إلاّ في إطار التاريخ الواعي بذاته.

بالإنسان الذي يتصرّف حسب قواعد العقل أن ينطلق من لوازم حياة الفرد لأن الفرد وحده موجود حقاً وكل ما سواه ـ أمة، مجتمع، ثقافة، إلخ ـ إنما هو تركيب فكري ينقلب بسرعة إلى صنم معبود (وهذه هي الفردية المنهجية عند بوبر). انطلاقاً من هذه القاعدة الملموسة يجب أن نحاول بعزمنا وجهدنا أن نحقّق لوازم حياة حرّة شريفة لكل فرد. نجرّب ثم نجرّب، كما نفعل مع الطبيعة، قبل أن نصل إلى هدف نرضى به موقتاً، دون أن نطمع أبداً في تحقيق الغاية دفعة واحدة، دون أن نضع أمام أعيننا هدف بناء نظام كامل شامل يطال الزمان. النظرية العلمية جزئية ومؤقّتة، نقبلها مالم نقدر على تفنيدها رغم محاولاتنا المتكررة، كذلك يجب علينا أن نجرب المشاريع الإصلاحية ونفحص النتائج المترتبة عليها، ثم نجرب إصلاحات أخرى بدون ملل، لأن كل فكرة مسبقة، كل صورة شاملة، كل حقيقة مطلقة، غير علمية بالتعريف والاصطلاح[1].

هل الحقيقة العلمية تناقض التاريخية، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، مناقضة النسبي للمطلق؟ إذا لم نحدّد المقصود من هاتين الكلمتين ندخل في متاهات لا مخرج منها. يؤكّد بوبر أن الأولى (الحقيقة العلمية) تعرف وتقبل أنها مؤقّتة، فهي نسبية بهذا المعنى، أما الثانية (الحقيقة التاريخية) فإنها تدّعي الشمولية والدوام حتى وإن كانت مرتبطة بظروف زمانية ومكانية، فهي مطلقة بهذا المعنى. وهذا الاطلاق المنسوب إلى نقطة من الزمان هو، في نظره، من مخلّفات الفكر الثيولوجي وبالتالي لا يمتّ بأية صلة للعلم الموضوعي. يستبدل بوبر يقين الحقيقة بتقدّمها المستمر. ماذا يعني العلم بمعناه الحديث؟ مسطرة إثبات وتحقيق، وبعبارة أدق، مسطرة عكسية، إذ المثبت هو دائماً ما لم ننجح، رغم محاولاتنا العديدة والصادقة، في تفنيده. واضح أن هذه نسبية من نوع خاص، منهجية لا جوهرية كما عند مانهايم[2] الذي يقرر أن معرفة الإنسان، من أي نوع كانت، محدودة اجتماعياً (منظور الطبقة) وتاريخياً (منظور الحقبة). فهي كالجزء مقابل الكلّ. كيف يتأتّى لنا كبشر أن نعرف أنها محدودة بمنظور معين؟ يقول مانهايم: المثقف يستطيع أن يفعل ذلك لأنه غير مرتبط بمصلحة طبقة بعينها؛ عندما يبحث في المجتمع فإنه يقارن منظور هذه الطبقة بمنظور تلك، منظور الحاضر بالماضي، وبذلك يدرك المجموع الذي على أساسه تتّضح محدودية كل منظور. هذا تناقض في نظر بوبر بل مغالطة سافرة، إذ لا وجود موضوعياً

---

(1) «كل شيء، أكان قولاً أو أثراً أو أصلاً مكتوباً أو برهاناً أو تخيلاً أو ملاحظة، إلخ، مقبول في الاستعمال بشرط أن لا يتحول إلى حجة لا تناقش». بوبر (1963) ج 2 ص 378.

(2) يقول بوبر إن التاريخانيين يقفون دائماً مع أنصار الماهية في منهجيات العلوم الاجتماعية. كيف ذلك؟ انظر نقد كروتشه لبوركهارت [6.2.3].

لأي من الطبقة أو الحقبة أو التاريخ، الموجود الملموس الوحيد هو الفرد، منه ننطلق وإليه نعود. ما يميّز موقف بوبر ليس محدودية المعرفة، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، بقدر ما هو الوقوف عندها وعدم التطلّع إلى ما سواها. لا حقيقة إلا ما يستطيع الفرد أن يدركه ويثبته حسب مسطرة متّفق عليها. في هذا الموقف القانع يتّفق صاحبنا مع كل الوضعانيين، لكن هذه «القناعة» هل تنفي فعلاً السؤال الذي تنطلق منه التاريخانية [6.2.5]؟ تدور المسألة كلها حول تعريف العلم الموضوعي.

يحصر بوبر العلم الموضوعي في منهجيته وهذه في طريقة التفنيد، بما أن سؤال التاريخانيين يتعلّق بالموضوع، فإنه خارج رؤية بوبر. رفض لأسباب أخلاقية بعض النتائج الملصقة بالتاريخانية[1] دون أن يثبت بالبرهان علاقة الأولى بالثانية؛ أوضح أن المقالة التاريخانية ليست ولا يمكن أن تكون من نوع المقالة العلمية التجريبية، ولكن هذه نقطة مسلّمة عند الجميع ولا تحتاج إلى استدلال[2]. إلّا أنه يقف مضطرّاً عند هذا الحدّ، فلا يستطيع أن يجيب عن السؤال الذي يطرحه التاريخاني. وأكبر دليل على ما نقول هو أن استنتاج بوبر المبني على منطق العلوم لا تسانده خلاصات مؤرخي العلوم. لقد اضطرّ هؤلاء ومنذ زمان إلى احتضان فكرة القطيعة المعرفية التي لا تعدو أن تكون عبارة جديدة عن فكرة تجذّر كل علم في أفق محدّد [5.3.3.4]. عندما يُقال إن الرياضيات اليونانية صحيحة اليوم كما كانت صحيحة أمس، فهذا قول فيه قدر غير قليل من الشطط، إذ تعرض النتائج اليوم في قالب ابستمولوجي غير الذي أفرغها فيه الإغريق، والملاحظة نفسها تنطبق على الرياضيات العربية أو الهندية أو الصينية. بداهة اليوم ليست هي بداهة أمس، فالبراهين التي يسوقها بوبر، ظانّاً أنها من البديهيات، ليست في الواقع بالقوة الاستدلالية التي يتصورها. إذا تجاوزنا المسطرة ونفذنا إلى المسلّمات التي تجعل من البرهان برهاناً، تلك التربة التي يتجذر فيها المنطق العلمي والتي تحاول أن تصفها بكل دقة وبكل أمانة الفنومنولوجيا المنبثقة عن معرفيات أوائل هذا القرن، نلاحظ أن مسألة التاريخانية تبقى معلقة: البحوث الفنومنولوجية ترجىء الفصل في هذه النقطة بالذات إلى ما لا نهاية[3].

---

(1) «إن التاريخانية تشبه القمار في يأسها من عقلانية الإنسانية وفي نفي المسؤولية عن الأفراد». م. سا. ص 279.

(2) علاقة الموضوعية العلمية بالمؤسسات (1957، ص 155) قارن مع أقوال غرامشي.

(3) هوسرل، **تأملات ديكارتية** (باريس 1969). جان - توسان ديسانتي، **المدخل إلى الفنومنولوجيا** (باريس، 1976).

لا يمكن أن نحصر العلم الموضوعي في المنهجية، ومنهجية الطبيعيات بالذات، دون الالتفات إلى نشأة المفاهيم وإلى أسس البداهة التي هي أصل الاطمئنان إلى المسطرة الاستدلالية. إن بوبر يفصل بكيفية تعسّفية منهجية العلوم الموضوعية عن تاريخها من جهة وعن أسسها المنطقية من جهة ثانية. يدخل تاريخ العلوم في تاريخ الأفكار فلا يفيد نقد التاريخانية إذ هو أساسها ومنبعها، والمنطق العام، منطق التجربة الحياتية، الذي يؤصل القول المفيد اليقيني لا يفيد بدوره للبرهنة على تاريخية أو عدم تاريخية ذاته. فلم يبق إلّا ما بين الاثنين، التاريخ والمنطق، أي المنهج والمسطرة، وهو ما يتشبّث به بوبر. لقد قلنا إن هذا ميدان تقتسمه التاريخانية والوضعانية، فتقبل هذه أو تلك لأسباب خارجة عن الميدان نفسه، وهذا صحيح بالنسبة لمانهايم وبوبر معاً. التعارض يعني هنا التكافؤ، بمعنى أنه يمكن دائماً ترجمة (تحويل) كل المعلومات من نظيمة فكرية إلى أخرى. يمكن التعبير عن كل فكرة إما من منظور الماضي ومنطق التولّد فهي التاريخانية، أو من منظور الحاضر ومنطق التماسك فهي الوضعانية [5.5.1]، ولا سبيل لترجيح نظرية على أخرى دون إقحام عوامل أخلاقية أو نفسانية في النقاش. كل ما أفادنا به بوبر هو إمكانية وضعنة كل المعلومات، لكن العملية المضادة أيضاً ممكنة وهذا ما برهنت عليه مدرسة القطيعة الابستمولوجية[1].

6.3.5 منظور الفلسفة العرفانية

نقرأ عند هنري مارو، المؤرخ المحترف والمسيحي المؤمن، ما يلي: «وفي سنة 529 م أقفلت في أثينا مدرسة الأفلاطونية الجديدة التي كانت قد تحولت إلى مركز للدعاية الوثنية المتعصّبة ولتعليم السحر»[2]. قامت المسيحية طيلة قرون بحملة منكرة ضد الدين الامبراطوري الرسمي ومع ذلك لم ينعتها مارو بالتعصب، وعدّ تعصباً لاعقلانياً الفلسفة الأفلاطونية لأنها انتقدت فكرة تجسيد الخالق في شخص مخلوق؟ وفي فصل لاحق من الكتاب يشير مارو في معرض كلامه على الجدل حول طبيعة المسيح، بشرية محض أم أدمية وإلٰهية في آن، إلى صدى ذلك الجدل في القرآن. الدعوة المحمدية بالنسبة له كلها تاريخية تفهم في نطاق البحث الموضوعي، اللغوي والأثري، في حين أن حياة المسيح لا تفهم فهماً حقيقياً إلّا في منظور الوحي والإلهام. وموقف مارو تجاه النبي العربي قد يقفه مؤرخ يهودي تجاه المسيح فيقدمه كزعيم قومي قاوم الرومان بوسائل روحية سلمية.

---

(1) كار، ص 154، فيرابند، ص 33.

(2) مارو، تاريخ الكنيسة من303 إلى 604 م (باريس، 1985)، ص 177.

يعلّق هنري كوربان[1] على أمثلة مثل هذه قائلاً: «إن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيز التاريخ ـ الأخبار العادية فتفرض عليه زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه». (1971، ص 173). ثم يقول في موضع آخر: «لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ العادي خوارق مثل الحلول والرؤيا. . التي تحرّرنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ». (1977، ص 150). لا ينفي البحث في أسباب النزول، ولكن يرى أنه لن يقودنا في كل حال إلى إدراك مغزى الحدث الديني الخارج بطبعه عن مستقرّ العادة. يمسّ البحث التاريخي الظاهر فقط، أما الباطن فلا يدرك إلا بطريقة ذوقية (فنومنولوجية) تحافظ على خصوصية التجربة الدينية وتتركها تنطق بنفسها عن حالها، وبلغتها الخاصة بها وفي إطار الزمان الخاص بها. لا مناص إذاً من تأويل الخبر الديني، وإلا تحجّر في لحظته وفقد قدرته على إلهام الأجيال اللاحقة. يسوق كوربان أثراً منسوباً للإمام جعفر الصادق: لو كان معنى كل آية قرآنية هو الظاهر، المتعلّق بزمان معين وبرجل معين، لذهبت الفائدة بموت الرجل ولأصبح القرآن مقبرة لأقوال جامدة. .[2].

يرى كوربان أن فلسفة الإسلام الحقيقية هي نظرية النبوة كما عبّر عنها أشياخ الإمامية من إسماعيلية واثنيْ عشرية. وهذا الرأي يواجه في الحين مشكلة عويصة، تاريخية، تتمثّل في نزول الوحي على شخص بعينه في وقت محدّد. ما علاقة الوحي بالأزل؟[3] هذا السؤال هو الذي جعله يرفض التاريخانية بكل مستتبعاتها الاجتماعية والعلمانية، كما تدلّ على ذلك الأقوال السابقة وأخرى مماثلة. يقول: «نحن الأحياء نحيي ونميت ما نختار من آثار، فنحدّد باختيارنا من يعاصرنا حقاً وروحاً ومن لا يعاصرنا، بعيداً عن كل تساكن عرضي ومجاورة عابرة». (1971، ص XII). وإذا اعترض عليه قائل: أوليس مهماً أن نعرف متى ومن ألف نهج البلاغة، إذ يستحيل، شكلاً ومضموناً، أن يكون من تأليف الإمام علي؟ يجيب بما أجاب به أحد الائمّة الإماميين: «مهما يكن حامل القلم ومهما يكن زمان التأليف فالإمام هو الذي كان يتكلّم»[4]. وإذ قال قائل: هذا الذي تروي هل هو واقع حصل فعلاً فأين الشواهد أم هو

---

(1) هنري كوربان، في الإسلام الإيراني، ج 1، الشيعة الاثنا عشرية بالفرنسية (باريس، 1971)؛ مفارقة التوحيد (باريس، 1977)؛ كريستيان جامبه، منطق الشرقيين: هـ. كوربان وعلم الأشكال. (باريس، 1983).

(2) كوربان (1971)، ص 365، وكذلك ص 128.

(3) في مسألة قطيعة الوحي والاستمرار التاريخي انظر أرون، ص 256، تعليق على المؤرخ الالماني ترويلتش.

(4) قارن مع مقالة للقديس غريغوار: «من كتب سفر أيوب؟ موسى؟ أحد الأنبياء؟ أيوب نفسه؟ لماذا التساؤل إذ، في كل حال، الإلهام من روح القدس؟» (مارو، 1985، ص 239).

أسطورة ومثل يضربه العارف لغير العارف، وفي هذه الحال لماذا لا تعترف بذلك ثم تفعل ما يفعله الخبراء في حقل الميثولوجيات؟ يرد كوربان: أتكلم على حوادث لا هي تاريخية مثل الأخبار العادية ولا هي أسطورية تخيّلية، بل هي حوادث وقعت في زمان غير زماننا وفي عالم غير عالمنا، والشاهد عليها هي التجربة الدينية التي لا تخضع إلا لمنطقها الخاص[1].

إن كوربان، مثل شتراوس وبوبر، ينقض التاريخانية برفض إحدى نتائجها. يقول: لا مجال لفلسفة النبوءة في نطاق التحليل العادي[2]، فلا بدّ من رفض قواعد النقد التاريخي (لا يفرق بين التاريخية والتاريخانية)، بدون ذلك لا يمكن تحديد مجال يعود فيه الكلام على الوحي والإلهام والتنزيل والرؤيا أمراً معقولاً جائزاً[3]. هل التاريخانية التي يرفضها كوربان هي التي رفضها بروست قبله، أي تفسير الحدث بوصف ظروف حدوثه؟ الحدث الديني هو بالتعريف خارق لمستقر العادة، التاريخانية حسب كوربان هي تلك المحاولة السخيفة الرامية إلى حصر الدين في مظهره الاجتماعي. لو كان الأمر بهذه البساطة لما كان نقاش، إذ لا خلاف في أن الظاهر يفسّر بالظاهر والباطن يعرف من الباطن. الدين الاجتماعي بصفته مجموع طقوس وقواعد سلوكية، خاضع لمنهجية أسباب النزول (منهجية الفقهاء والأخباريين)، أما الدين كتجربة روحانية، فإنه فردي، مبني على فهم و«إدراك» أي على تأويل بعيد أو قريب لظاهر السنة، فلا يخضع للمنهجية المذكورة، بل لا يخضع لأية منهجية مضبوطة. التفسير بالأثر هو اعتماد أسباب النزول للحفاظ على تماسك الجماعة؛ يعارض القول بالرأي لأن الرأي فردي يقسّم دائماً الجماعة. التأويل هو القول بالرأي، هو إذاً شأن فردي يدرك بالذوق والتجربة الشخصية ولا مجال فيه لتطبيق قواعد التواتر. هذا حلّ توفيقي، على أساسه تمّ التعايش بين الفقهاء والقراء، العلماء والمتصوفة، لكن كوربان يرفضه رفضاً باتّاً. المعنى الجماعي الذي يدرك بمناهج التاريخ ليس معنى أصلاً. المعنى الوحيد، في نظره، هو الذي يدرك بالتأويل، بتجربة تقود إلى كشف. فلا بدّ من مسلك، من باب، والباب هو الإمام الذي يطّلع على سرّ الأسرار تحت قيادة مَلَك[4]. التفسير التاريخي، ربط الظاهر بالظاهر، إنما هو، في منظور كوربان ومذهب الإمامية، كلام ميّت يخاطب الأموات عن الأموات، في حين أن التأويل ـ مقابل التنزيل ـ نهوض/ إحياء/ عودة

---

(1) يعارض كوربان مدرسة، ألمانية بخاصة، تؤول الإنجيل على أساس أنه أمثولة. انظر (1971) ص 163.

(2) قارن مع ما قاله ابن خلدون وديفيد هيوم في قضية المعجزات والخوارق.

(3) يقدم كوربان الحقيقة الغنوصية على الحقيقة التاريخية اعتماداً على تواجد زمانين: الآفاقي والأنفسي كما في الآية القرآنية [41/53].

(4) هناك ارتباط حتمي في نظر كوربان بين النبوة والإمامة والملكوت، كل ذلك بالطبع في عالم المثال.

إلى عين الحق والحياة، فهو خطاب الحي إلى الحي عن الحي[1]. لكن رأينا منذ قليل أن التجربة التي يشير إليها كوربان تفرغ في قالب حكاية، سلسلة حوادث (خوارق من منظورنا نحن البشر) وقعت في زمان آخر ومكان آخر، فهي تاريخ وليست أسطورة. عندما يروي كوربان تلك الحكاية، يتقمّص بالضرورة لبوس التاريخانية التجسيدية فلم نعد نرى بوضوح ماذا يعارض بالضبط: هل ينفي التاريخانية أم يؤاخذها فقط بأنها لم تعترف صراحة أنها منهجية تاريخ ما يحصل في عالم المثال لأن ما يقع في عالمنا إنّما هو حكاية لما يقع في غير عالمنا؟ كما يؤاخذ كوربان، في السياق نفسه، على التصوف السنّي، كونه أبدل الإمام بالشيخ المربّي، دون أن يدرك أنه بفعله هذا يرتكب خطأً منطقياً. نقف هنا فيما أسميناه بنقطة الانعكاس في التاريخانية، وكتابات كوربان مهمة من هذا الجانب. تكشف أن التاريخانية كفلسفة تتأرجح باستمرار بين الوضعانية والثيولوجيا [6.2.3]. ينقدها الوضعاني بوبر باعتبارها عقيدة إيمانية وينقدها كوربان الفيلسوف المتكلم باعتبارها وضعانية[2].

التاريخانية في تعريف كوربان هي تلك المنهجية التي تستبعد، في دراسة أحوال الماضي، الإدراك المباشر والحدس الشمولي وتقرّر أن الفهم الحق هو المبني على التمييز والترتيب والتعيين. الوقائع الماضية، مهما تكن، هي بالنسبة للمؤرخ متزامنة، إمّا كشواهد في الطبيعة وإمّا كمفاهيم في الذهن. وبما أنها متجاورة متساكنة قد نتصور أننا نستطيع أن ندركها جملةً ودفعةً واحدة. والموقف التقليدي يرتكز على هذا التصور بالذات، لذلك نراه لا يتورّع في التقديم والتأخير، الإجمال والتدقيق.. لكن ثورة النزعة التاريخية، كما أوضحنا، كانت رفضاً لذلك الموقف واعتباره مجرد وهم وخيال. لا يكفي، لكي يحصل الإدراك، التمييز والتعيين كما ادّعى ديكارت، لا بد كذلك من التوقيت والترتيب حسب توالي أقسام الزمان، لا يكفي الاستنباط، استخراج علاقة التلازم بين أمرين، بل يجب معرفة مجرى تولّد اللّاحق عن السابق (كروتشه، ص 143). هل يرفض كوربان هذه القاعدة التي تحدد التاريخ كصناعة؟ الواقع هو أنه لا يرفض وإنما يحوّل اتجاهها وينقلها من مجال إلى آخر. يقول إن نظرية التجسيد، حلول الباري في جسد عيسى ابن مريم، في الشكل

---

(1) لاحظ أن كلمة إحياء تستعمل بكثرة عند التاريخانيين [2.3.3] و[5.3.3.3]. سند الإمامية حي وسند المحدثين/ الأخباريين ميت. إلا أن التاريخاني يقول إن المحدث، عندما يعي ما يقول ويحيا وجدانياً، فإنه يُحيي بوجدانه كل الأموات المذكورين في السند. هذا شكل من أشكال الانعكاس الجدلي.

(2) يقول عن ديلتاي، وارث تأويلية شلايرماخر: «تاه في التاريخانية بدون وجهة محددة ولا نقطة قارة يرتكز عليها». (1971، ص 160 و 161).

الذي استقرّ عليه رأي النصارى في القرن الخامس الميلادي وبعد نقاش مرير، كان أول خطوة نحو العلمنة (انحلال العالم العلوي في السفلي، الباطن في الظاهر) والجمعنة (تغليب مصالح الجماعة على مبادرات الأفراد) والأرخنة (حصر الوقائع في الأخبار المذكورة)، نحو جدلية هيغل ومادّية ماركس[1]. التاريخانية عند كوربان ليست الماكيافللية، تسليط الدولة على الفرد، بل في العمق تغليب حقوق الخلق على حقوق الخالق، تذويب الروح في الجسد والله في الإنسان، الزمان الأنفسي في الزمان الآفاقي. للانعتاق من ويلات التاريخ وللتحرر من أوهام التاريخانية لا بد إذاً من عكس الاتجاه، وهذا أمر ممكن في رأي كوربان لأن هناك عقيدة لم ترتكب الخطأ المذكور، لم تنحرف عن الطريق السويّ وهي عقيدة الإمامية. عوض التنزيل، أي الاتجاه من السماء إلى الأرض، يجب أن نتشبّث بالتأويل، بضرورة العودة إلى المقام الأول. المعرفة المباشرة، الشاملة الفورية، ممكنة إذاً، ومن هذه الزاوية يقف كوربان ضد التاريخانية المنهجية، إلا أن تلك المعرفة لا تتحقّق إلا بعد رحلة طويلة شاقة في اتجاه «شرق الأنوار»، بقيادة مَلَك الأنس. والرحلة تشبه إلى حد كبير تلك التي وصفها هيغل، وإن كانت هذه أرضية أفقية والأخرى سماوية عمودية[2]. ما يهمّنا نحن هو أن نسجّل أن كوربان، رغم هجماته على التاريخانية يواجه في تعامله مع أخبار السماء الصعوبات نفسها التي يواجهها التاريخاني عند سرده لأخبار الأرض، وهذا أمر منتظر إذا كانت هذه تحكي تلك.

يتكلم عن فاجعة كونية حصلت في مكان غير أرضنا وفي زمان غير زماننا، بل هي أصل السقوط في أرضنا وزماننا، سقوط تبعه تنزيل ولا بد أن يتبعه تأويل. والفاجعة هي أن أكبر الملائكة لم ير الحكمة في خلق الإنسان الذي هو الوسيلة والوسيط، أراد أن يستبق الأحداث وأن يدرك كل شيء فوراً، خانه الصبر فتكبّر وجادل. أوَليس هذا أبلغ تبرير للنهج التاريخي الذي يقوم على ضرورة تعيين الوسائط ومراحل التولّد؟ يميز كوبان بين زمان لطيف وآخر كثيف، لكن الأول مجزأ كالثاني إلى حقب على مستويات مختلفة (الأنبياء، الأئمة، الملائكة. .) فيصعب التوفيق بين التجزيئات والتحقيبات[3].

التفسير يخفي المعنى والتأويل يظهره، لكن التأويل فعل محدد، يحدث في مكان ما

---

(1) بدأ الانحراف في العقيدة قبل أن يمسّ السياسة.

(2) «نتساءل دائماً أمام الكتب المنزلة: تاريخ أم أسطورة؟ لأننا فقدنا تماماً إدراك البعد العمودي/ العلوي وأبدلناه بالبعد الأفقي التاريخي» (كوربان، 1971، ص 149).

(3) يفسر ضرورة اختفاء الإمام الثاني عشر بالموافقة العددية بين الأئمة والرسل والملائكة. (1971، ص 306).

وفي زمان ما، وكذلك تأويل التأويل. . يقوم كوربان بيننا اليوم مؤولاً لتأويلات الأئمة، مقارناً أقوالهم بأقوال الغنوصيين؛ يفعل ذلك هو لا غيره، يقتنع هو بتأويله الجديد قبل أن يقنع غيره. يقول لنا إن معرفة السابق واللاحق لا تهمّ بقدر ما يهم التوافق والتماثل. لكن التماثل لم يتضح لأحد قبل كوربان. لا يوجد تأويل إلا ومحاط بتفسير، كما لا يوجد باطن بدون ظاهر ولا إمام بدون جسم. أي فرق أن نقول: تاريخ السماء يحكي تاريخ الأرض أو العكس؟

بماذا يؤاخذ كوربان التاريخانية؟ أبأنها تهتم بحوادث الأرض، بالزمان الآفاقي؟ لا، بل بأنها لا تهتم بما جرى في السماء وفي الزمان الأنفسي؟ أما إذا اهتمّت بهذه، كما يفعل هو في صفحات عديدة وأحياناً مملّة، وطبقت عليها قواعد البحث التاريخي حتى في دراسة أدقّ أسباب نزولها، وأبدلت زماناً بآخر ومكاناً بآخر، فإن حقيقتها ستنقلب لا محالة إلى حقيقة غنوصية لا يسع كوربان إلّا الترحيب بها. هل هذا رفض أم مجرد توظيف؟

6.3.6 الآن والأزل أو نقطة الانعكاس

يمثل بروست، من وجه ما، عودة إلى إلهام فن العهد الوسيط، شتراوس إلى المثل الأفلاطونية، بوبر إلى منطق كانط، كوربان إلى تعاليم العارفين. تحت معاول هؤلاء النقّاد، تفتّت التآليفة التاريخانية، الماركسية بخاصة، وانهدّت ركناً ركناً. يراها كل ناقد من جانب واحد فيفنّد النتائج الممقوتة عنده ويتغافل عما سواها، فتتضارب أحكامه مع أحكام زملائه. يهاجم شتراوس بشدة ماكس فيبر في حين أن بوبر يعتمد على بعض أقواله. يسفّه بوبر احترازات فيتغنشتاين مع أنها تنتهي إلى رؤية صوفية وفيّة لروح الكانطية. يؤاخذ كوربان على النزعة التاريخية أنها لا تتحول إلى كلاميات ويؤاخذ عليها بوبر أنها عبارة علمانية لتعاليم الكنيسة. كلهم يرفضون نسبية الأشياء وكلهم يؤكدون حرية الفرد وقدرته على الاختيار غير المشروط، أي نسبية الذات. توجد إذاً نقطة تنقلب فيها المفاهيم إلى ضدّها مهما كانت نقطة البدء، في التاريخانية واللّاتاريخانية على السواء. وهذا ما نريد أن نوضّحه فيما يلي بشيء من التفصيل.

التاريخ شأن موضوعي مستقلّ عن ذات الفرد، هذا ما تؤكده التاريخانية. ومن هنا تتولّد تعريفات تتعلّق بالفهم والتمثّل والتجربة والإنجاز وأخيراً الحقيقة. تبقى الكلمات هي هي وتنعكس دلالاتها. هذا الانعكاس إما يُقبل وإما يرفض. إذا رفضناه مسبقاً وتشبّثنا بالدلالات اللغوية العادية، يؤدّي مجرد التحليل اللغوي (برلين)، الفكري (شتراوس)، المنطقي (بوبر) إلى إذابة مفهوم التاريخ كموضوع وتبدو التاريخانية مجرد ميتافيزيقا. كما يمكن أن نفنّد مفهوم التاريخ إنطلاقاً من ممارسة المؤرخين أنفسهم (بوركهارت، أرون،

فيين . .)، فنستعيد في الحين الدلالات الأصلية لكلمات فرد، حرية، موضوعية، حقيقة، ونحيي على الفور الفلسفة وعلم الكلام التقليديين. نقرأ عند نيتشه ما يلي: «إن التاريخ ثيولوجيا مقنّعة . . يعلّم من يتعاطيه الخنوع والولاء الأعمى . . وتصبح الفلسفة، في حدوده، بدون سلطة ولا تأثير، مجرّد معلومات مخزونة في ذهن الفرد . . والثقافة الحقة توجد في الطبيعة، لا في التاريخ المحفوظ»[1]. هذه أحكام قد تنطبق على أعمال المؤرخين الجمّاعين المستطرفين، لكنها تعارض صراحة كل ما فاه به أقطاب المذهب التاريخاني . . فلا بد أن تكون الكلمات نفسها تشير إلى معاني مختلفة عنده وعندهم.

أساس هذا النقد هو أن مفهوم التاريخ اصطناعي، مبني على الانتقاء الفردي أو الجماعي، صنم متسلّط على وجدان الفرد، تنحلّ فيه كل القيم والمثل. وهذا الصنم الذي يدّعي روّاده أنه الأصل، المقياس المطلق، القيمة ـ الأم، إنما هو شأن خادع منتفٍ من وبذاته، لا قوام له ولا ثبات. يؤكّد التاريخاني أن التاريخ يشيّد نفسه بنفسه، غير أن ما نلاحظ ونلمس مباشرة هو أنه ينحلّ باستمرار إذ الحاضر لا قرار له. «من يعرف التاريخ يعرف قبل كل شيء أنه لا يسير في اتجاه واحد ولا يحمل معنى واحداً»[2]. نصل هنا إلى نقطة الانعكاس (النقطة ـ القلب). المقولة التاريخانية الرئيسية هي أن التاريخ المفهوم يتوحّد في ذهن «م» [6.4.1]؛ ينحلّ التاريخ تلقائياً إلى فكرة، إلى ذكر، إلى اسطوغرافيا، يفنى كواقع مشاهد ليستمرّ في الوجود كمفهوم مذكور. أصل الاستمرار، الأساس والشرط، هو بالضبط الاستحالة والتغير، والتاريخ كمفهوم محفوظ في ذهن «م» هو بالتعريف مطلق إذ لا يوجد نظرياً شيء غيره. الموجود الوحيد فعلاً هو ذكر/ وعي «م»، الذي هو في آن علم وعزم، وعزم «م» هو أن يستمرّ في ذاته أي كائناً واعياً بالتاريخ. والوعي نفسه يذيب الصنم جاعلاً منه خلاصة استنتاج حرّ. هذا التحليل يجمع عليه كل المؤلفين التاريخانيين، وقلنا إنه يمثل تجربة وجدانية تقبل أو ترفض. لا ينفع في شأنها النقد المنطقي المجرد: إما نتصوّر المسألة أو لا نتصوّرها أصلاً. كيف يمكن أن نصادق على التجربة المذكورة؟ هل الحدث الآني يدوم ويستمر؟ نعم، يستمر ويدوم في إطار المشروع الجماعي الهادف؛ الهمّ العملي الإنجازي يستتبع توقيف (إقرار) الزمان. ما يعنيه التاريخاني بالحاضر هو دائماً جماعي واجتماعي وليس أبداً حاضر الفرد المتوحّد. من يقول إن اللحظة منتفية بذاتها، ويستخلص من ذلك أن لا أساس للتاريخ كمفهوم، يتسرّع ويضمّن الجواب في السؤال، ينفي مسبقاً كل مشروع، كل عمل جماعي، فلا عجب إذا انتهى بنفي التاريخ.

---

(1) نيتشه، تأمّلات غير مناسبة، ت. ف. (باريس، 1954)، ص 211 و 175 و 246.

(2) رينى سيديّو، لا وجهة للتاريخ (باريس، 1965).

إذا رفضنا التجربة من الأساس باعتبار أن لا دليل على وجودها، أو قلنا إنها حالة نفسانية لا تهمّ الباحث في المعرفيات، وقلنا الفرد ولا شيء سوى الفرد (بوبر، ص 157)، أحلنا الحاضر إما إلى عدم وإما إلى أزل، فيترتّب على الحالة الأولى موقف وضعاني (حصر المعرفة في الجزئيات الآنية والعمل في إطارها)[1]، وعن الثانية موقف ثيولوجي، وربما عرفاني صوفي (معرفة الكلّيات حدساً والعمل بمقتضاها). نقطة الانعكاس في التاريخانية أن زمانها مزدوج، آني وأزلي، كما يشعر بذلك كل من تأمّل كتابات هيغل، ماركس، ديلتاي، كروتشه. لذا، تُنقد دائماً من جانب واحد؛ إذا ما حاول الخصم أن يراها من الوجهتين معاً عاد إليها رغماً عنه وإذا تشبث بجانب واحد توقف حيث يجبره منطق الخطاب إلى عكس رؤيته (كوربان مثلاً).

لنواصل التوضيح. تتأصّل التاريخانية الفلسفية في تجربة هي اكتشاف التاريخ كعامل موضوعي مستقلّ عن الذات، تجربة هي البداية والنهاية، الأصل والغاية. إلا أنها في العمق تجربة الزمان[2] من خلال أعمال البشر واستحالة الأشياء، بمعنى أن الإنسان المتأمّل وعى بالزمان، الآفاقي والأنفسي، في إطار التاريخيات (الأخبار المحفوظة)، وكلّها تدور حول الحروب والمآسي الداخلية والخارجية، السياسية والاجتماعية. وما كان للإنسان أن يعي بها إلّا في ذلك الإطار لأنه الأكثر وضوحاً وبياناً. أمام هذ الواقع تسرّع التاريخيون وقالوا إن تلك هي التجربة ـ الأم وأحالوا إليها كل تجربة أخرى، فنّية كانت أو دينية أو معرفية ـ كلما واجهوا لغزاً تلمّسوا الطريق إلى حلّه في التاريخ: أبو الهول، صرخة أنتيغونه، محاكمة سقراط، صلب المسيح، الرسالة المحمدية، انعزال راسين، عقلانية سبينوزا، إخلاقية كانط.[3] لا فلسفة خارج تاريخ الأفكار، لا حق خارج تاريخ القوانين، لا جمال خارج تاريخ الفنون، لا تاريخ خارج تطور الاسطوغرافيا. قد يعترف التاريخاني أن التاريخ ليس دائماً هو الحلّ ولكنه يستدرك في الحين: إذاً لا يوجد حل. التاريخانية في أعم تعريفاتها هي حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف. لا

(1) «لنأخذ ثلاث ظواهر طبيعية أو أكثر، مرتبطة فيما بينها بعلاقة سببية، يجب أن ندرك أنه لا يوجد في الطبيعة قانون واحد يجمع بينها» (بوبر، ص 117)؛ «ليست نظرية التطور قانوناً عاماً في الطبيعة وإنما هو حكم عملي عن علاقة التولّد بين أنواع بائدة وأخرى حاضرة من النباتات والحيوانات الأرضية». (م. ن. ، ص 107).

(2) الدهر عند قدماء العرب، كرونوس عند قدماء اليونان.

(3) هذه هي الحلول المقترحة بالتوالي عند: هيغل، انجلز، شاتله، رينان، ماكسيم رودنسون، غولدمان، دي سانتي، لوكاتش.

جدال في أن هذه طفرة منطقية من التاريخ كعلم إلى التاريخ كفلسفة.

قال ماكولي: إن رانكه كاتب متصوّف، ونيتشه: إن التاريخ ثيولوجيا مقنعة، وكروتشه: إن التاريخ إنجاز فني، وبروست: إن الحقيقة الفنية هي (قلب)[1] الحقيقة التاريخية. . هل هذه خواطر عفوية، مصادفات كلامية، أحكام استفزازية؟ أما تشير كلها إلى ما نحاول تلمّسه هنا: الانعكاس الجدلي؟ إذا كانت بالعكس نتيجة تأمل ونظر، وهذا ما نفترضه، فإنها تدلّ على تشابه شكلي بين تجربة التاريخ والتجارب الأخرى، تشابه أغوى التاريخانيين إلى ضمّ الكل في الكل، تشابه يشير إلى انكشاف المطلق في قلب المتغير، كيفما بدا وأينما تجسّد. يتلخّص النقد الموجه إلى التاريخانية في كونها لم تدرك أن تجربة التاريخ هي إحدى صور تجارب الإنسان مع الزمان؛ لم تدرك أنها نفسها محاولة للخروج من الزمان عبر تواتر القوانين ووحدة الغاية وحتمية التطور[2].

هناك مستوى تتعارض فيه المواقف وتكون التاريخانية وسطاً بين الوضعانية والكلاميات، دائماً على وشك الاستحالة إلى هذه أو إلى تلك؛ وهناك مستوى، بالغ التجريد وهو الذي تتطلّع إليه كل الانتقادات الرامية إلى إنقاذ المطلق من نسبية التطور، تتوحّد فيه تجارب الإنسان تجاه الزمان. ماذا يهمّنا عندئذ أن نسمّيها (التجربة) تاريخيةً، فنية، قانونية، علمية، عرفانية؟ تتحوّل كل المشكلات السابقة إلى مسائل اصطلاحية. يتكلم كروتشه على التاريخ كما يتكلم بروست على الفن وشتراوس على القانون الطبيعي وكوربان على ملك الأنس. وأقوى دليل على هذا هو أنه لا يوجد مفكر تاريخاني إلّا ووجد من أوّله إلى ضده[3]. قد تكون التاريخانية تتجاوز حدودهما لما تدّعي أنها تقدّم حلًّا تاريخياً لمشكل فلسفي، ألا تكون اللّاتاريخانية تتجاوز حدودها أيضاً عندما تعرض حلًّا فلسفياً لمشكل تاريخي؟

6.3.7 التجربة ـ الأصل

هل التاريخ ـ الوقائع كابوس نتمنّى أن ننفلت منه بأية وسيلة سنحت (بالفن، بالبحث عن أسرار الطبيعة، برعاية الحق المطلق، باصطحاب مَلَك الأنس. .)، أم هل التاريخ المحفوظ هو بالنسبة لنا سبيل الاصلاح والانجاز والتحرّر؟ هذا هو السؤال المطروح على

---

(1) بالمعنيين: اللب والعكس.

(2) قد يقال: هذا أمر صرح به هيغل وإن سكت عنه من جاء بعده تحت ضغط تقدم العلوم الطبيعية.

(3) هيغل عند الكسندر كوجف، ماركس عند ألتوسر، فرويد عند جاك لاكَن. .

كل واحد منا، والجواب لا يأتي مما نعرف بل مما نعاني[1].

تجربة حياتية أصيلة وتأصيلية، تحدّ نطاق البداهة لدينا فنكتفي بالاستخبار دون الاستفسار [5.3.1.2]؛ تجربة تعرّف من جهة مضمون المفاهيم، ما نفهم تلقائياً من كل مفردة نستعملها، ومن جهة ثانية ترتّب تلك المفاهيم، تميّز السابق عن اللاحق، السبب عن النتيجة؛ تجربة تجعلنا نضع في البداية غاية، نتصور مشروعاً، ثم نبحث عن الأمثال والسوابق ثم السنن المطّردة لنصل إلى التاريخ كمفهوم تأليفي، جامع ـ محفوظ ـ موضوع، يضمن نجاح المشروع وتحقيق الحرية التي هي دائماً الأصل والغاية؛ تجربة تربط، رغم ظاهر المنطق، التاريخ بالثورة، الحفظ بالتجديد، التقليد بالإصلاح، التمثّل بالإبداع... إلى آخر المفاهيم المتلازمة في فهم التاريخاني المتنافية في منظور خصمه.. وعملية التحديد/ الترتيب هذه، عملية تأليف التاريخ وتكوينه كمفهوم، تحصل بالطبع في ذهن «م» الذي هو بالطبع في آن مؤرخ/ منظر/ مبدع أو في الاصطلاح الإسلامي محدث/ مجتهد/ مصلح.

واضح إذاً أن الانتقادات التي ذكرناها في هذا الفصل متماسكة في مستواها، أي خارج التجربة ـ الأصل، وللسبب ذاته، متهافتة في غير مستواها. قد يصحّ أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجرّدة، ولكنها كعبارة عن تجربة كل واحد منا، إيجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز.

(1) ركزت في كتابات أخرى على هذه النقطة. قلت إنه لا يمكن تأسيس الحرية عملياً، أي في حيز التاريخ، بالعزوف عن التاريخ، لكني لم أقل إن تجربة التاريخ هي تجربة الإنسان الوحيدة مع الزمان. حاولت تصوير أشكالاً أخرى لنفس التجربة في أعمال أدبية. انظر أوراق (1989).

الفصل الرابع

التأصيل

لا تاريخ بدون إيمان بتاريخية الإنسان.

شاتله

6.4.1 المشروع [1]

توقّفنا في الفصل السابق عند تكافؤ الأدلّة بين التاريخانية واللاّتاريخانية، وبدا لنا ذلك واضحاً من خلال ثلاث معطيات:

1 ـ تبرير التاريخانية نفسها بنفسها؛

2 ـ كون اللاتاريخانية لا تعدو أن تكون رفض نتائج التاريخانية؛

3 ـ نقطة الانعكاس حيث ينتفي التاريخ في اللحظة وتتّسع اللحظة لتشمل التاريخ كله.

كان من الممكن أن نتوقف عند هذا الحدّ، وهذا ما يفعله الباحثون في منهجيات وحتى في معرفيات التاريخ، ومن هنا ميلهم التلقائي إلى الوضعانية، لكننا قرّرنا أن نواصل السير ونرافق، ولو مدّة قصيرة، الأصلويين، ونعني بهم أولئك المفكرين الذين طرحوا السؤال التالي: أولا يوجد خلف نقطة الانعكاس أصل أصيل تتفرّع منه التاريخانية واللاتاريخانية، وتكافؤ الأدلّة ألا يشير بالضبط إلى ذلك الأصل؟[2].

لا ننسى أن التاريخانية التي يدور حولها النقاش ليست منهجية المؤرخين، فهذه مشاعة بين المتخصّصين من كل الاتجاهات، بل أدلوجة الفلاسفة، من هيغل إلى كروتشه، الذين قصدوا طوال القرن التاسع عشر إلى إلغاء (تجاوز ـ انقاذ) الفلسفة بالتاريخ. إلاّ أن البحوث في أصول المعرفة أدّت إلى تفجير الوحدة المأمولة، فعادت الفلسفة، محتمية بالطبيعيات والمنطق، إلى معاداة التاريخ. ومن هنا جاء التركيز على تفكيك النظيمة الهيغلية

(1) هذه تتمّة المقطع [6.1].

(2) سبب المفارقة أن البحث التأصيلي لا يعارض التاريخانية كما يظن الكثيرون. التاريخانية منطق العمل والإنجاز، والأرخانية منطق الوجود، انظر شاتله، ص 440.

وإحياء ثنائية كانط (القيمة نقيض الوجود، الحرية نقيض القانون، إلخ) لا عجب إذاً أن تتخطّى الفلسفة المعاصرة هيغل إلى كانط، بل إلى ديكارت، محوّلة أنظارها من المبحث إلى الباحث، من الموضوع المدروس إلى الذات الدارسة.

حصل التطور نفسه في معرفيات التاريخ، فتحوّل الاهتمام من منطق التاريخ إلى منطق المؤرخ. ينطلق الباحثون كلهم من ذات المؤرخ فينتهون إلى موقفَيْن مختلفَين فيما يتعلّق بالتاريخ. يقول قسم إنه يتوحّد (يتألّف) تلقائياً وموضوعياً في ذهن المؤرخ لأن هذا الأخير هو في الوقت نفسه ملاحظ ومنجز (وهكذا يبرّر التاريخ نفسه بنفسه)، ويقول القسم الآخر إن التوحيد لا يقع بالضرورة، بل لا يقع إلاّ بإرادة واختيار المؤرخ. التاريخ ـ الوقائع مبعثر ويبقى مبعثراً منثوراً في كل الظروف والأحوال، والتاريخ ـ المفهوم إنما هو تحقيق أحد الممكنات فقط، تحقيق يقوم به الدارس بهدف الفهم أو المنظر لفائدة الدعوة أو الزعيم لإنجاز مقصد. وهذه أهداف مختلفة فيما بينها ولا دليل على أنها تمثل في أية حال القيمة العليا.

وراء المفهوم، موحداً كان أو مشتّتاً، توجد تجربة، تجربة التأليف والوحدة أو تجربة التفتيت والتناثر، وهي التي تستوجب الفحص إذ تسبق كل نظرية.

6.4.2 التاريخ ـ الأصل

واجهنا في فصل سابق [5.5.2] مسألة البدوة، لكن على مستوى كتابة التاريخ (الأسطوغرافيا). نعرف متى بدأ التاريخ ـ الأخبار ولا ندري متى بدأ التاريخ ـ الوقائع، مهما يكن مستوى الفعالية المدروسة، إذ الشواهد عليها، بالنسبة لنا، متزامنة. كما لا ندري متى بدأ التاريخ ـ الوعي، الشعور بالتغير، بالتراكم والاضمحلال. كل واحدة من هذه بداية دون أن تكون أبداً بدوة. لذا قلنا إن التاريخ مسبوق دائماً بصفحة بيضاء.

البحث عن البدوة، عن أصل مفهوم التاريخ، ليس بحثاً تاريخياً في التواقيت والأوليات، بل هو بحث فلسفي ـ معرفي حول الشروط اللازمة لظهور المفهوم في الذهن. يقول شاتله (1962) إنه تخلّى عن نهج فلاسفة الوجود الذين يبحثون عن أصل الأصول، عن منبع سابق على التاريخ والذين يرون في الحوادث مجرّد فُرص ومناسبات تتجلّ أو تتستّر فيها الماهية التاريخية للإنسان (ص 440). يحاول أن يربط الكشف عن الأصول بدراسة الظروف فنراه يخالف منهج الوجوديين وفي الوقت نفسه يحافظ على همّهم الأساسي. يدرس مفهوم التاريخ عند المؤرخ (ثوقديد) وعند غيره (أفلاطون، أرسطو، السوفسطائيين..). يميّز المعاني الجزئية التي بها يتكوّن المفهوم الجامع، وتلك هي سوابق ضرورية، فكرية أو اجتماعية، منها علمنة التفكير، وديمقراطية التنظيم، وعقلانية

الخطاب، وهكذا يكشف الباحث عن شروط ظهور المفهوم وظروف عدم ظهوره أو اختفائه. يحدّد أعلى مراتب الوعي لدى الإنسان التاريخي والإنسان المؤرخ، وعي ثوقديد إذ يتابع أطوار حرب البلوبونيز، وعي ماكيافللي وهو يراقب سياسة فلورنسا، وعي ميشله وهو يحلّل آليات الثورة الفرنسية، وعي تروتسكي وهو يفحص ثورة البلاشفة.. إن بحث شاتله، رغم اعتماده على نتائج الدراسات الأسطوغرافية، أقرب في منطقه العضوي إلى تحليل مفهوم «العدد» عند المناطقة أو تحليل «عقدة أوديب» عند علماء النفس منه إلى وصف مفهوم «الإصلاح» أو «النهضة» عند مؤرخي الأفكار والنظم [5.2.5]. بسبب الطريقة المتّبعة فإنه يحدّد في آن شروط الوجود وشروط الانعدام، بمعنى أن مفهوم التاريخ لا يتحقّق دائماً داخل التاريخ، هناك إذاً تاريخ بوعي وآخر بغير وعي وربما بغير وعي عن وعي، كما هو الحال في هزليات ارستوفان. وهذا التميز هو ما يفرّق بين بحث الفيلسوف عن الأصل وبحث المؤرخ عن البداية. من الواضح أن همّ شاتله الأساسي هو معرفة ظروف اختفاء المفهوم بضمور بعض أو كل مكوّناته الفكرية والاجتماعية كالديمقراطية المباشرة وما تتصف به من تبرير عقلاني لاختياراتها السياسية. ومفهوم التاريخ، حسب شاتله، اختفى لمدة طويلة، من انهيار نظام المدينة اليونانية أثناء القرن الرابع قبل الميلاد إلى ما بعد الثورة الفرنسية، أي إلى أن انبعث النظام الديمقراطي ـ العلمانّي ـ العقلاني. طوال هذه الفترة كان تاريخ ولم يكن مفهوم تاريخ، أي كان التاريخ غير مفهوم. ما انكشف لتوقديد كشف «حقيقي» ومضة رفع أثناءها الستار عن المحجوب، لم يكن حتمياً أن تحصل في زمانه وليس حتمياً أن تتجدّد. لو درسنا مادّة اسطوغرافية غير التي استند إليها شاتله، مادة الشرق القديم أو الغرب المسيحي، لكنّا سندرس ظروف انعدام المفهوم، وبالتالي ظروف ظهور مفهوم اللاّتاريخ. بل يمكن القول إن دراسة شاتله نفسه تدور في معظمها حول ظروف قيام الفلسفة الأفلاطونية اللاّتاريخية[1]. يبدو للقارىء أول الأمر أن شاتله ينطلق من الحاضر ليفهم الماضي، أي أنه يتبع نهجاً تاريخياً، لكنه في الحقيقة يحور النهج تحويراً كاملاً. بنفيه تاريخ الأحداث، وحتى تاريخ الأفكار، بمكوثه دائماً في مستوى «مكوّنات المفهوم»، إنه يحوّل الماضي إلى حاضر دائم[2].

---

(1) يقول شاتله إن توقديد يعترف في آخر المطاف أنه لا يوجد حلّ تاريخي لإشكالية التاريخ، فيفتح الطريق لتساؤلات سقراط وأفلاطون. انظر كتابه عن أفلاطون (باريس 1965).
وهذا ردّ مسبق على ملاحظات ليو شتراوس. ومن الملفت للنظر أن المعجبين بهذا الأخير لا يعودون أبداً إلى نقاش الستينات في فرنسا.

(2) يمثل عمل شاتله أول محاولة في نطاق الجامعة الفرنسية لتطعيم الماركسية بنتائج البحوث في أصول المعرفيات. يشترك في كثير من مسلّماته مع فوكو وألتوسر.

6.4.3 التاريخ - الشكل [1]

يتحرّر الباحث الأصولي من التاريخ - الوقائع ويقصر همّه، لا في تاريخ المفهوم، بل في مكونات مفهوم التاريخ. ماذا يجد في أساس وعي الإنسان بتاريخيته؟ يجد أن ذلك الوعي ليس سوى أحد أشكال الوعي بالزمان فتعود كلمة تاريخ من الأضداد إذ وجادة التاريخ في نطاق الثقافة اليونانية هي وجادة اللاّتاريخ في نطاق الثقافة الهندية. إذا كان تصوّر توقديد للزمان يشاكل تصوّرسوفوكل، حق للبعض أن يقول إنه كتب مأساة أبطالها أحياء وعناصرها وقائع، وحق لكروتشه أن يضيف كتابة التاريخ للفن لا للعلم الموضوعي. ولقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن أجزاءً من التاريخ الإسلامي المكتوب (الأيام، المشاهد، المغازي. .) قد تمثّل في الواقع تلك المأساة العربية التي يبحث عنها نقّاد الأدب في غير محلّها فلا يجدونها. من خلال مفهوم التاريخ يتكشّف لنا مفهوم أعمّ هو الأسّ والسقف، المركز والأفق. نبحث عن مفهوم التاريخ عند قدماء العرب فنجد الدهر، عند قدماء الإغريق فنجد القدر، عند قدماء الرومان فنجد الطبع. . [2].

يتأصّل التأليف التاريخي في شكل محدود من أشكال التجربة الزمنية، وباختلاف التجارب تتنوّع العبارات: زمان الأمثولة غير زمان الملحمة، زمان المأساة غير زمان الرواية. . زمان الكتابة التاريخية متأثّر حتماً بإحدى هذه التجارب، أو بعبارة أدق هو عبارة عن توحيد الأزمنة المذكورة. عندما نحلّل مفهوم التاريخ عند الدينوري، ثم عند الطبري، ثم عند ابن خلدون، فإننا نفكّر أولاً في الأحداث المروية وفي كيفية تأليفها ولذلك نقارن مؤرخاً بآخر، لكن يحقّ لنا أن نولي اهتمامنا للتجربة الأصلية، تجربة الزمان مهملين موقتاً نوعية الأحداث فنقارن مؤرخاً بمحدّث أو بفقيه أو بقصّاص أو بشاعر. وفي النهاية نميّز تاريخاً شعرياً (غير تاريخ الشعراء)، وتاريخاً فقهياً (غير تاريخ الفقهاء)، وتاريخاً روائياً (غير تاريخ الروائيين). ويمكن عندئذ أن نعيد النظر في تصنيف أساليب ومناهج المؤرخين.

وصفنا في الفصول السابقة مادة المؤرخ (الشواهد الدّالة على فعاليات الإنسان)، الأحداث والوقائع (العزائم، المقاصد، المسالك)، إجرائيات الباحث (التعريف، التعليل، التألفة)، هنا نتعالى عن كل هذه المستويات لنصل إلى مستوى يتحكّم في الصور والأشكال التي تبدو بها الأحوال والأعمال، المواقف والاتجاهات، الانفعالات والاجراءات؛ مستوى يشبه في عموميته وأصالته الضوء الذي يلوّن كل المرئيات. أشرنا إلى

---

(1) هذه تتمة للمقطع [3.3.3].

(2) انظر دنتان، مفهوم التاريخ في الشرق القديم (1955).

وحدة التاريخ بتناسب الوقائع، وحدة يقرّها التاريخاني وينفيها الوضعاني؛ أشرنا كذلك إلى توحيد التاريخ في ذهن المؤرخ عندما يكفّ عن التفكيك ويعتزم التجميع والتركيب وإلى ما يتولّد عن ذلك من ثنائية المطلق والنسبي؛ هنا نصل إلى توحيد أعمق، موضوعي وذاتي في آن، يتحقّق بوساطة **الشكل** المعبّر عن تجربة الزمان[1].

هذه التجربة هي الأصل الأصيل، ما دمنا على مستواها ولم نتطلع إلى التشخيص والتعيين[2].

6.4.4 التاريخ ـ الذكر

التاريخ فعاليات مختلفة، مستقلّة بعضها عن بعض، تنتظم وتتوحّد في عمل يُنجز وفي خبر يُروى. وما يتحكم في الحياة، في العمل، في القول، هو الزمان. التاريخ لا يبدأ مع الرواية، ولا مع العمل والإنجاز، ولا مع الحياة، بل قبل كل ذلك بمُدد مديدة. ما هي النقطة التي ينعكس فيها الزمان؟ وقد يكون الانعكاس هو بداية الزمان.

الأثر، المثل، الحفظ، الذكر، التقليد.. هذه معانٍ مكوِّنة لمفهوم التاريخ، أعمق من تلك التي ذكرها شاتله والتي من شأنها التعيين والتخصيص.. تشير بدورها إلى معانٍ أخرى أعمق منها كالتعدّد والمعاودة. لا يذكر شيء، لا ينقش في الذاكرة إلا إذا حصل شفع وتقليد. متى سايرنا حركة تأصيل المفاهيم فلا مناص لنا من طرح الأسئلة التالية:

- كيف يحصل الشفع، المماثلة، التقليد على مستوى الجماعة؟
- كيف يحصل الشفع، المعاودة، الحفظ على مستوى الفرد؟
- كيف يحصل الشفع، المضاعفة، التعدّد في النفس وفي الجسم وأخيراً في الطبيعة؟[3]

---

(1) قارن مع ما قلنا في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (1967) حول أشكال التعبير الأدبي ص 195 إلى 209.

(2) يقول هوسرل في **تأملات ديكارتية**: «إن الفنومنولوجيا ليست سوى توضيح وشرح معنى الكون بالنسبة لنا، وهو معنى سابق على كل فلسفة، ناتج مباشرة عن تجربتنا الخاصة». (ص 124).
لا أحد يستطيع أن يبقى على مستوى العموميات إذ التوضيح نفسه يستلزم التعيين في إحدى المراحل اللاحقة. لذا، نرى شاتله يسقط مراراً من هايدغر إلى لوكاتش، من الفلسفة التأصيلية إلى الدراسة الأسطوغرافية.

(3) انظر تعاليق موريس مرلو ـ بونتي على أعمال هنري برغسون في **انتصاراً للفلسفة** (باريس، 1965) ص 288 إلى 320. تدخل محاولة شارل مورازه (1967) في هذا الإطار، إذ يتكلّم على ذاكرة الخلية (انظر مقاله في **الحوليات**، 1974)؛ الشيء الذي لم يدركه تمام الإدراك هنري مارو.

من يبدأ حركة التأصيل ملزم بمواصلة السير مع الأصـوليين. إما يحكم مسبقـاً بعدم فائدة البحث كله ويقف مع الوضعانيين عند المظهر، وإما أن يذهب إلى أقصى حدّ ممكن بحثاً عن أصل الذكر في الطبيعة ذاتها[2].

الجواب على كل سؤال من هذه الأسئلة صعب وأصعب منه الانتقال من مستوى إلى آخر. لا نريد أن نتوسّع في هذا الباب، إذ لا نكتب في الوجوديات. نريد فقط أن نسجّل نقطة واحدة يُجمع عليها الدارسون، كانت سبب تعرضنا للمسألة كلها، وهي أن الزمان يتكون بنفي ذاته. يستحيل الفصل، على مستوى الجماعات والأفراد، بين إجرائيات الحفظ وإجرائيات النسيان: التقليد إخفاء وإحياء، الاحتفال بنصر تخليد هزيمة، إثبات تقدّم إشارة إلى تقهقر، إلخ. يتأصّل التاريخ المحفوظ في تاريخ مرفوض. الحفّاظ روافض والروافض حفّاظ، هذا ما نستخلصه من تاريخ كل الفرق، في الإسلام وفي غير الإسلام. تهدم التاريخانية التقليد الظاهر، المنافي للمبادرة الحرة، الباعث على الخضوع والانقياد، تفعل ذلك تمهيداً لتصبح بدورها تقليداً على مستوى أعلى من الوعي والهمّة. ونرى هنا أصل الشبهات التي اعترضت مراراً مسيرتنا التحليلية. السبب هو أن التاريخ، لفظاً ومعنى، من الأضداد، هو حفظ وإهمال، ذكر ونسيان. الزمان زمان في انعكاسه، فهو أصل التحوّل والاستقرار. يخطىء من يظن أن التأصيل ينفي التاريخانية، إذ ينفي بالقدر نفسه اللاّتاريخانية. وهذا ما كنا نَوَدُّ توضيحه من وراء جولتنا السريعة في حقل الوجوديات.

6.4.5 التاريخ ـ الموقف

أصل النزاع بين التاريخ واللاّتاريخ موقف مختلف من الزمان ـ داخل ـ الزمان.

التاريخانية موقف في الحاضر. لا شيء فيها يبرّرها، عكس ما يـظنّ أنصارهـا، ولا شيء خارجها ينفيها، عكس ما يعتقد أعداؤها. ما يبرّرها حقاً هو موقف من الزمان ناتج عن تجربة فعلية لا يمكن للباحث التأصيلي أن يحكم بعدم حصولها أو باستحالـة تصوّرهـا إذ حصولها أمر ثابت. إلا أن وقوع التجربة، وهذا ما نبّهنا عليه مراراً، يمكن دائماً أن يفسخ، لأن الفرد يستطيع في كل لحظة أن ينفصل عن الجماعة ويستقلّ بنفسه[2]. موقف التاريخانية

---

(1) يقف التاريخاني موقفاً وسطاً بين الوضعاني وفيلسوف التأصيل. يبحث عن أصل الذكرى في المجتمع، في الفرد الجماعي الذي رمزنا إليه بحرف «م». فيؤصّل التاريخ في التاريخ (الدور الذي أشرنا إليه مراراً). لكن هذا الحل يرفضه الوضعاني لأنه غير ضروري عنده ويرفضه الفيلسوف لأنه غير كافٍ في نظره.

(2) يقول التاريخاني إن التاريخ هو أساس الحرية، أي أن الإنسان لا يكون حرّاً إلّا في وبالتاريخ. لكن لا يسعه في الوقت نفسه إلّا أن يعترف أن الإنسان الفرد حرّ في الانسلاخ عن الجماعة ولو كان ذلك يعني =

الأصلي هو أن الماضي كله حاضر، قابل للتمثل والاستحضار، إنه مادّة للمعرفة ووسيلة للعمل والإنجاز. وهذا الموقف السابق على كل تفكير هو الذي يؤصّل التاريخ كمفهوم.

واللّاتاريخانية أيضاً موقف من الزمان ـ داخل ـ الزمان، لكن في تُجاه مغاير. تبحث عن الأصل الأصيل الذي ينفي ويتجاوز مفهوم التاريخ. وذلك البحث ذاته، عند التعيين، يحدّ نطاق تاريخ من نوع آخر، فلا ينتفي مفهوم التاريخ بقدر ما ينحلّ في مفهوم أشمل. إن الفلسفة التأصيلية لا تنتهي إلى مطلق، كما يتبادر إلى أذهان البعض، بل تكشف، عندما تفارق نطاق القواعد المنهجية إلى الدراسات العينية، على المعاودة والشفع والتكرار، وبذلك تشير، ربما رغماً عنها، إلى أن المشترك بين فترات الزمان لا ينفلت من قبضة الزمان. الثابت في التاريخ تاريخي، رغم الظاهر، ولو على مستوى آخر، المستوى الأنفُسي حسب تعبير كوربان.

ما دمنا نتكلم في الأصول فإننا نقف خارج التاريخ العادي، لا معه ولا ضدّه. إلّا أننا لا نستطيع البقاء في هذا المستوى. الترديد نفسه يرسم تاريخاً فارغاً، نقطة ركّز عليها هيغل مراراً. انطلاقاً من الأصل، من الموقف إزاء الزمان، وهو موقف لا بدّ له من تعيين، يمكن أن نحدّ الإطار الذي نبرّر فيه التاريخانية، وبالمقابل الإطار الذي تستقيم فيه اللّاتاريخانية. والإطار هو بالطبع **الجماعة**. زمان الجماعة ليس زمان الفرد. التجربة دائماً فردية الشكل، ولكن قد تكون وقد لا تكون جماعية المضمون. إذا لم تكن كانت ثائرة، خارجية، منافية للتاريخ، فلا تصلح لتفنيد مفهوم التاريخ. لم تنجح البحوث التأصيلية في تسفيه كل همّ تاريخاني، إذا كان هذا هو هدفها الأول، وإنما أوضحت شروط استقامته وفعاليته.

= اختيار العبودية والخضوع للطبيعة. فإمكانية الانفصال تمثّل في حدّ ذاتها تفنيداً للتاريخ. هذه نقطة حيّرت سارتر ومنعته من تجاوز الوجوديات إلى الأخلاقيات.

المفهوم يعمل

تذكّروا الحديث فإن حياته ذكره.

علقمة النخعي

ذهبنا في الفصول الثلاثة السابقة بعيداً على طريق التحليل التجريدي، لكننا لم ننسَ أبداً ما تعهّدنا به في مقدمة هذا الكتاب من التقيد بالمنهج الاستقرائي. فحاولنا باستمرار وضع التحليل في إطار وصف تجربة أولية هي أصل وأفق الخطاب. لنعود إذاً إلى نقطة البدء، إلى دور المؤرخ في مجتمعه. نعلم أن العودة إلى الخاص بعد الخوض في العموميات يحيي كل المشكلات التي كان «التعميم» يهدف إلى محوها، لكن هذا ثمن التشبّث بالواقع ومعطياته.

التاريخ تواريخ والمجتمع جُموع وجماعات. مهما يكن «المفهوم» الذي انتقش في الذهن بعد المقاربات التي مرّت بنا، فإنه مستخرج من تاريخ موحّد نظرياً، ونظرياً فقط، يقول به ويعمل في ضوئه مؤرخ يعيش في مجتمع معين. التاريخ المشتّت يتوحّد في مفهوم، لكن المفهوم الواحد لا يلعب الدور نفسه في كل المجتمعات. وهذه هي النقطة التي نودّ أن نؤكّدها هنا. نريد أن نلفت النظر إلى أنه بسبب التفاوت الموجود بين المجتمعات، وبالتالي بسبب الدور المختلف الذي يلعبه التاريخ والمؤرخ في كل مجتمع، لا يمكن فصل مفهوم التاريخ عن مفهوم الطبيعة، إجرائيات المؤرخ عن إجرائيات عالم الطبيعة، مجال التاريخانية عن مجال الوضعانية. بعبارة أخرى، إن مستوى العلم واحد في كل مجتمع، وكذلك مستوى الموضوعية، وكذلك تصوّر الحقيقة. بما أن علم التاريخ هو دراسة الشواهد، وبما أن هذه تمثّل قسماً من المحيط الطبيعي، فلا مناص من أن يتوحّد معرفياً علم الماضي وعلم الحاضر بخضوع الأول للثاني أو العكس[1].

7.1 الازدواجية مجدداً

لا نعني بالازدواجية الغموض والالتباس بقدر ما نعني احتمال مفردة لمعنَيَيْن

(1) هذا تتميم وليس تفنيداً لنظرية ريكرت [5.1.2].

متعارضين. نكتفي بذكر ثلاث حالات. قلنا:

1 ـ إن مصطلحات المؤرخين، بدءاً بكلمة تاريخ، هي من الأضداد، التاريخ في لغات كثيرة هو في آن المحفوظ وغير المحفوظ من الواقعات؛

2 ـ إن المفردات العربية (خبر، حديث، رواية، شهادة، حفظ، أثر، تعديل، طلب. .) تتّصف، علاوة على الثنائية والازدواج، بكونها تشير من خلال الاشتقاق إلى معانٍ أعمق مما توحي به التجربة الاجتماعية العربية، كما لو كانت لغة المؤرخين أغنى من مؤدّى أخبارهم؛

3 ـ إن الناظر في تجارب الأمم، المدقّق في دلالات المصطلح التاريخي، أكان توقديد أو تاقيت أو مسكويه أو ابن خلدون، يمرّ دائماً بمحنة ذهنية تكاد أن لا تختلف رغم اختلاف المكان والزمان، كما لو كانت الواقعات مجرد فرص لتنكشف حقيقة واحدة. هذه الملاحظات تقودنا إلى تصوّر ازدواجية جذرية موجودة في الأشياء. فنقرّر أن عالَم الحوادث مفصول باستمرار عن عالم المعاني، وأن التاريخ كمادّة للنظر تواريخ متنوعة متجددة (درس الأسطوغرافيا) في حين أن التاريخ كفكرة واستنتاج، كعبرة وخلاصة، وحدة لا تتغيّر (درس فلسفة التأصيل). نقول بداهة: التاريخ يحكم، فنفصل ضمنياً الحُكم عن الحَكَم، نسمع الأول ولا نرى الثاني.

هذه المقولة هي بداية ونهاية كل كلام حول التاريخ، والخلاصات الجزئية التي توصّلنا إليها في الفصول السابقة تسير جميعها في السياق نفسه. أثبتنا عدة ثنائيات (الخبر/ الحدث، الرواية/ الواقعة، التاريخ/ القبتاريخ، الفهم/ التفسير، النسق/ التواتر، التأليف/ التفكيك، التاريخانية/ الوضعانية، الكلّيات/ الجزئيات، الماضي/ الحاضر، المطلق/ النسبي، إلخ)، كل واحدة تعكس في مستواها الثنائية الأصلية نفسها. يمكن أن نقررها ونتوقّف عندها، كما يمكن أن ننفيها ونتجاهلها، لكن، ما دمنا نتكلم كبشر، لا يسعنا تجاوزها بعد الوقوف عليها. رأينا كيف يحتال الوضعاني أو التاريخاني أو فيلسوف التأصيل ليوهم نفسه وغيره أنه يتكلّم على الزمان من خارج الزمان، على الإجراء من منطلق الأصل والبدء، وقلنا إن هذا وهم وإن القول لا يستقيم إلا إذا آمنّا بموضوعية عالم المثال. أما إذا حكمنا مسبقاً بأن الإنسان هو دائماً الإنسان، محدود القدرة والاستطاعة، وأنه يتكلّم دائماً على التاريخ من داخل التاريخ، فإننا نقبل ضمنياً أن لا سبيل لمحو الثنائية المذكورة: مفهوم التاريخ هو دائماً وأبداً غير التاريخ المفهوم، إذ يطلق المفهوم على المدرَك وعلى غير المدرَك من الواقعات، وهذا يعني، فيما يعني، أن المنهجيات لا تحلّ إشكالات الكتابة

التاريخية (الأسطوغرافيا)، كما أن فلسفة التأصيل لا تحلّ إشكالات المعرفيات. ننتقل من مستوى إلى آخر، نبدل شكلاً من التصور والتعبير بشكل ثانٍ لنواجه العقدة والإشكال نفسيهما.

هل هذا تحصيل حاصل؟ لا. . القول البديهي هو ما بدأنا به: التاريخ هو المحفوظ والمحفوظ وحده، فكيف الكلام على ما ليس مذكوراً؟ إن التدقيق هو الذي يغيّر وجهة نظرنا ويجعلنا نقول: ماذا يعني البحث إذا تلخّص التاريخ كله في المحفوظ وهل يكتشف سوى المجهول؟ (من منظور البشر طبعاً). ونصل هكذا إلى بيت القصيد: كل القرائن تشير إلى أن المؤرخ لم يتصوّر الكشف بمعناه، العادي المضمن في الجملة السابقة، لا بمعناه الخاص عند أصحاب التصوف والمعرفة، إلا بمحاذاة الباحث في الفيزياء. لا يتدقّق معنى الاكتشاف، لا يفهم كعملية بشرية، إلا في إطار ما سمي بالثورة العلمية[1].

7.2 التاريخ والطبيعة

ننطلق مرة أخرى من مقالة الجمهور: التاريخ هو الخبر المحفوظ والمؤرخ هو المخبر الحافظ، فلا فرق بين الواقعات والمرويات. ماذا نتج، ماذا ينتج منطقياً، عن هذه المعادلة الافتراضية؟

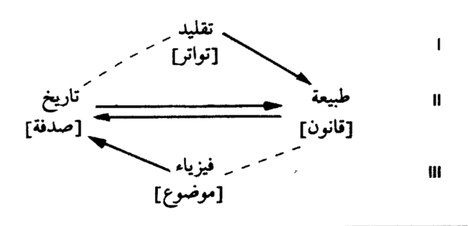
نعرف كيف تحوّل الحفظ إلى سنّة، العمل إلى تقليد، الإجراء إلى إحياء، الفعل إلى عبرة، الانحلال إلى استمساك واستمرار. . الحفظ استحضار، إنقاذ الحدث من العبث واللّامعنى، هذا ما نجده موضّحاً تقريباً بالكلمات نفسها عند المؤرخ اليوناني والحافظ الإسلامي والمنهاجي المعاصر. الحفظ، قاعدة التقليد، يمثّل أول خطوة نحو موضعة التاريخ.

غير أن العملية لا تقف وسط الطريق، لا بدّ لها من أن تذهب إلى النقيض. إذا كان الغرض هو إثبات العابر المتحول فلا مناص، في نهاية الأمر، من تعطيل الزمان تعطيلاً كلّياً حتى ينقلب التواتر إلى حتمية والأمر إلى قدر والأعراض إلى طبائع. هذا هو المستوى المعرفي الذي يفكّر في نطاقه ابن خلدون (طبائع العمران)، ماكيافللي (توابع الامارة)، مونتسكيو (روح القوانين)، أولئك الكتّاب الذين يعتبرون روّاد علم الاجتماع. لا يهمنا أن نعرف هل صحيح، كما يدعي البعض، أن تصوّرهم للقانون كان أصل تصور الفيزيائيين للقانون الطبيعي، لأن هذه النقطة هامشية بالنسبة لنا، ما يهمنا هو الآتي: ماذا يحصل لمفهوم التاريخ بعد أن يحرّر ويدقّق مفهوم الطبيعة غليليو وديكارت ونيوتن؟ نسجّل أن لا

(1) انظر كُواره، م. سا. لا غرابة إذا لاحظنا أن كولينجوود كتب فكرة الطبيعة قبل فكرة التاريخ.

أحد يربط مثلاً مونتسكيو بنيوتن[1]. هناك تخارج واضح بين الطبيعة والتاريخ عند مفكري القرن الثامن عشر. لمّا نشأت الفيزياء الحديثة على أساس الرياضيات، لما عادت الطبيعيات علوماً افتراضية استنباطية، علوم نُسب ومقادير، فإنها تصورت الطبيعة على شكل آلي تناسبي ناموسي، غير متأثر بالزمان والتاريخ[2]. عرّفت الطبيعة على أنها مجال القوانين المطردة الثابتة الحتمية وحدّ التاريخ على أنه مدار الصدفة والاتفاق. لم تعد الموضوعية تتصور إلّا في النطاق الأول، وكل ما هو خارج ذلك النطاق فهو غير متجانس ولا متماسك. وهكذا نسيت موضوعية (تماسك) التقليد. وما ترتّب عليها من منهجية نقدية علمية عند روّاد الاجتماعيات [6.2.2].

القصد من هذه الملاحظة السريعة هو إثبات أن التاريخ اكتشف الموضوعية من جديد، خلال القرن التاسع عشر في ضوء الطبيعيات. نلمس تشابهاً بين مونتسكيو وجيبون وهردر من جهة ورانكه وتين وفوستل من جهة ثانية، لكن التشابه سطحي، ظاهري فقط[3]؛ هناك فرق جوهري بين الكتابة التاريخية التي تنبت في التربة نفسها التي تنمو فيها علوم الطبيعة وتلك التي سبقتها وازدهرت في أحضان التقليد. لا بدّ من التمييز بين خطين: خط الأسطوغرافيا الكلاسيكية، يونانية كانت أو إسلامية، الذي ينتهي عند روّاد علم الاجتماع والذي حدّدت قواعده التاريخانية الفلسفية ذات الميل المحافظ والنظرة التجسيدية، وخط الطبيعيات بعد أن اكتشفت التطور، الخط الذي كان السبب المباشر في ثورة الفكر التاريخي[4].



(1) فولتير الذي تأثر بأفكار نيوتن لا يقرّ مفهوم القانون المطرد في التاريخ، وكثيراً ما يفسّر الأحداث بالصدفة والاتفاق. انظر كاسيرر.

(2) من هنا قول بوبر: لا نحتاج إلى معرفة أطوار تكوين النظام الشمسي لنفهم قوانينه. فكرة قد يتريّث اليوم معظم الفلكيين قبل الموافقة عليها.

(3) انظر في الأيديولوجيا العربية المعاصرة ملاحظاتنا عن موضوعية كبار مؤرخي الإسلام (ص 95 - 100).

(4) انظر كتابنا ثقافتنا في منظور التاريخ 1983، ص 17 - 19.

هناك قفزة نوعية بين موضوعية التقليد (I)، حيث لا فرق بين الطبيعة والتاريخ، (II) الأمر والكون، وموضوعية العلم الفيزيائي (III)، حيث يُتصور التاريخ على نمط الفيزياء، فيصبح عبارة عن دراسة الشواهد الباقية على تحولات وأعراض ماضية. ولا تتم القفزة إلا بعد أن يتحقق تمييز واضح بين عالم القوانين الحتمية (الطبيعة) وعالم الواقعات العابرة غير المتجددة. تستلزم ثورة الفكر التاريخي، تلك التي حصلت في بداية القرن التاسع عشر، (1) تدقيق منهجية التقليد؛ (2) توضيح مفهوم تاريخ الطبيعة؛ (3) تأثير منهج الطبيعيات في دراسة التاريخ. لا يمكن إذاً فصل فكرة التاريخ عن محيطها المفهومي[1]. تحت الازدواجية الاشتقاقية نجد ازدواجية مفهومية. إذا لاحظنا في الفصلين [6.2] و[6.3] أن مفهوم التاريخ يشير في آن إلى الحرية والحتمية، إلى النسبية والاطلاق، إلى الحاضر والأزل، إلى التحوّل والثبات، إلخ، تلك الثنائيات التي أجملناها في عبارة الانعكاس الجدلي، فلأن المفهوم يحمل في ذاته دلالتين: واحدة تعود إلى عهد التقليد والثانية إلى عهد الثورة العلمية، وأن النزعة التاريخية في الفكر، التي ميزت القرن التاسع عشر هي في الوقت نفسه موافقة ومفارقة للثورة العلمية، تشاركها في المنهج وتعارضها في المنحى. مفهوم التاريخ محتمل ومشتبه لأنه تولّد عن عمليتين: **تأرخة الطبيعة وطبعنة التاريخ**. واليوم عند استعمالنا للكلمة، لمّا نقصد الوعي والمعنى، نقوم رغماً عنّا بالعملية الأولى فنقف موقف التاريخاني، ولمّا نقصد المادّة والمضمون، نقوم بالثانية ونقف موقف الوضعاني.

والآن لنعود إلى المجتمع ولندخل في حسابنا ما يتّسم به من تفاوت وعدم التجانس. المفهوم موجود في فهم المؤرخ الذي يعيش في مجتمع معين ويُعنى بفعالية معينة. كيف يتلوّن المفهوم عندما يوظّفه المؤرخ لغرض ما؟

7.3 التاريخ والتقليد

نبدأ بمجتمع لم يعرف ثورة علمية.

في مثل هذا المجتمع الطبيعة تاريخ مجمّد. يدخل الكونُ الزمانَ ويخرج منه في اللحظة كما تشير إلى ذلك كلمة **وقع**. لا يوجد فرق، في هذه الحال، بين التاريخ والرواية، الماضي والحاضر، الفرد والجماعة..، كل الفعاليات تتلخص في واحدة

---

(1) يرتبط مفهوم التاريخ في أوروبا في القرن التاسع عشر بتجربة الوعي كما عبّر عنها كبار المؤرخين الكلاسيكيين، وبمفهوم الطبيعة كما حدده غليليو وديكارت، وبمفهوم التطور كما أوضحه بوفون، لامارك ولايل. لا ينفع القول إن المؤرخين الرومانسيين كانوا لا يتابعون الانجازات العلمية، لأن الأمر يتعلق هنا بالجو الثقافي العام لا بثقافة الأفراد.

تعبّدية ـ سياسية ـ ثقافية. هذه المعادلات هي في الوقت نفسه أوصاف أحوال ومكوّنات مفهوم. ماذا يحصل إذاً عندما ينطبق مفهوم التاريخ على الوضع المذكور، عندما يشتغل المؤرخ في مجتمع لم يظهر فيه غليليو ولا ديكارت؟ يحصل ما نتوقع وتعود المعاني إلى أصولها الاشتقاقية: الحفظ هو الحفاظ، التجربة هي الدربة، الأثر هو التمثّل، الاستحضار هو الاحتفال، الشاهدة هي الشاهد، الحدث هو الحادث. . عندما نقول مع كروتشه إن التاريخ هو المحفوظ، فإننا لا نتقدّم بحدّ أو تعريف فحسب وإنما نصف حالة قائمة ملموسة، ناتجة عن اختيار وانتقاء، أي حالة نسيان متعمّد.

إن المجتمعات التقليدية، وكذا القطاعات التقليدية في المجتمعات غير التقليدية، تختلف كثيراً في أخبارها وتحوّلاتها، في مسالكها وتطوّراتها، لكنها تتّحد في موقفها إزاء التاريخ. تستوعب كل ما جدّ من معلومات ومناهج ولا تتردّد في تطبيقها، فتسير بعيداً على طريق التخصّص. ونصل هكذا إلى وضع غريب، على الأقل في الظاهر، وضع مجتمع تاريخي، يدرس التاريخ ومع ذلك لا يشعر بتاريخيته [المدخل ص 4].

لذا، لا يتميّز مفهوم التاريخ إلا إذا انحاز إلى الوعي وحلّ كله فيه. بعبارة أخرى، واضحة في ضوء التحليلات السابقة، لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخانية، إلا إذا تجاوز التغيير مستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة الوجدانية. لا يكفي أن يقلّد المجتمع التقليدي منهج توقديد أو ابن خلدون أوماركس أو فرويد. . لأن في ذلك مجرد إبدال تقليد بآخر، بل يجب أن يمرّ هو نفسه بتجربة هؤلاء جميعاً، ويكتشف بدوره كشفهم الأساسي، أي ابداعية الإنسان وإنسانية الأخبار.

في حالة طغيان التقليد ـ فهم التاريخ على طريقة إحياء المغازي وحفظ عيون الأخبار ـ لا يتجدّد الفكر ولا يتطوّر بمجرد دراسة الشواهد ولو بأكثر المناهج دقّةً واحترازاً، لا بدّ له من أن يدرك ويقبل أنّ هناك حاجزاً معرفياً بين القبتاريخ، الذي لا يعني هنا مرحلة زمانية فقط بل يعني بنية عامّة تنطبق على المجتمع التقليدي نفسه، وبين التاريخ، بين وضع مفروض ووعي حرّ، بين طبائع الأشياء ومشاريع الإنسان. لا يستقلّ مفهوم التاريخ ويخلص في الذهن إلا إذا انفصل نهائياً عن المحفوظ والموروث. ومتى تحقّق الفصل اتّضح أن المفهوم مرتبط ضرورةً بالقصد والإرادة.

إن مفهوم التاريخ في المجتمع التقليدي إمّا منعدم، لأن التقليد يتساوى كلّياً مع القبتاريخ، وإمّا متميّز بنفي كل ما سبقه، أي بمعارضة التقليد والقبتاريخ، فهو إذاً مفهوم

تاريخاني، حسب مصطلحنا، مغاير في آن لمفهومَيْ التاريخ، التقليدي والوضعاني[1]

7.4 التاريخ والمستقبل

إذا انتقلنا إلى مجتمع عرف ثورة علمية نلاحظ أن النظرة الوضعانية هي المتغلّبة عليه وأنها تنتشر فيه باستمرار. البحث هنا موجّه دائماً نحو الموضوع، المعلوم محاط دائماً بمجهول، فيوضع في هذا الإطار العام البحث عن شواهد الماضي. ينظر إلى التاريخ، بكيفية تلقائية بديهية، على أنه الجزء المعروف، المكشوف، من القبتاريخ الذي لم يعد يعني، كما هو الحال في المجتمع التقليدي، الفترة السابقة على الوعي، بقدر ما يعني مجموع الأحوال التي مرّ بها الكون. يتفرّع علم التاريخ إلى أوصاف جزئية لمستويات معينة من الفعاليات البشرية. وفي الوقت نفسه كل استنتاج، في أي بحث وعلي أي مستوى، لا يوجد إلا في ذهن المؤرخ الفرد. الاتجاه المعرفي العام، داخل المجتمع العلمي، واحد، بالنسبة لكل الباحثين. لذا، يضمحلّ مفهوم التاريخ من جهة لصالح الموضوع ـ المجهول موقّتاً ـ، ومن جهة ثانية لصالح ذات الباحث، ولا امتياز هنا للمؤرخ على غيره من الدارسين.

هذا إذا نظرنا إلى المجتمع كمجموعة فعاليات متوازية: يفقد التاريخ كعلم كل خصوصية، وهذا هو لبّ الوضعانية في كل أشكالها وأطوارها، ويفقد التاريخ كمفهوم كل ميزة إذ تنحلّ جميع إجرائيات البحث في معرفيات عامة.

لكن متى ميّزنا الفعاليات واحدة واحدة، وجدنا أن بعضها ينفي التاريخ كمفهوم نفياً تاماً. نقصد الفعالية الابداعية التي تذهب إلى أقصى الذاتية. يقول جمهور المنهاجيين أن التاريخ هو بالتعريف تاريخ حاضر[2]، لكن الحاضر بالتعريف غير ثابت، يتحوّل باستمرار إمّا إلى ماضٍ وإمّا إلى أزل، وفي كلا الحالين ينتفي الزمان ومعه التاريخ. لا يوجد حينئذ نطاق مستقل بين ماضٍ معروف لأنه محقّق ومستقبل مجهول لأنه محتمل. والباحث الذي يدّعي الوقوف عند الحاضر وعنده وحده ينفي في النهاية التاريخ لأنه يضطرّ إلى الاختيار،

---

(1) هذا تعليل لموقفنا في الأيديولوجيا العربية المعاصرة (نقد موضوعية الوضعانيين) وفي ثقافتنا في منظور التاريخ (نقد التقليد). نقطة أساسية لم تفهم على وجهها الحقيقي. في مجتمع تقليدي لا تحصل ثورة فكرية إلا في شكل دعوة تاريخانية، وهذه الدعوة نفسها تذوب في حالة نجاحها أي بتجاوز المجتمع التقليدي مستوى التقليد.

(2) نبّهنا على أن الاتجاهين، التاريخاني والوضعاني، يتّفقان في هذا التعريف مع اختلاف في القصد بل في فهم كلمة الحاضر.

إلى توجيه نظره إما إلى الماضي[1] وإما إلى المستقبل وهو الاختيار الشائع في المجتمع العلمي. والموقف المستقبلي يغيّر بالاستتباع معاني الكلمات: تصبح الحرية تعني أساساً الاختراع، والتجربة تعني المخاطرة، إلخ. وفي هذا الإطار يجب أن نفهم ما أسميناه بعودة الحدث [2.1.5]. يعود الحدث لأنه يحتفظ دائماً بحداثته، ينظر إليه دائماً من جهة المستقبل، لا كشاهدة على حاصل وإنما كإشارة إلى محتمل. تعني عودة الحدث رفض تحوّل الواقع إلى خبر وبالتالي ممانعة عنيدة لتأسيس التاريخ.

وبالمقابل توجد فعالية متميزة أخرى، إبداعية أيضاً لكن على مستوى خاص بها، وهي الفعالية السياسية المؤسسة للإنسان الاجتماعي حسب التعريف الأرسطي. تتأثر بغيرها من الفعاليات على المدى القصير، في نطاق زمانية ليست زمانيتها، ومن هنا يتكلم البعض على سياسة علمية تتجاهل بالطبع البعد التاريخي. لكن على المدى الطويل، في نطاق زمانية خاصة بها تحددها علاقات الدول والمجتمعات، تستوجب الفعالية السياسية مفهوم التاريخ. إن المجتمع العلمي يشجّع على التخصّص، فيتخصّص مفهوم التاريخ بالمستوى السياسي[2]. لا غرابة في كون التاريخانية ترتبط في المجتمع العلمي ارتباطاً وثيقاً بالكلاسيكيات، لا عجب أن يضطرّ المنظّر المعاصر، المطوّق من كل جانب بانجازات علماء الطبيعة، إلى تأسيس مفهوم التاريخ بنقض مفهوم الطبيعة، برفض الحتمية من جهة ومنطق الصدفة من جهة ثانية. والتاريخانية، التي بدت لنا رافضة ثورية في المجتمع التقليدي، تبدو لنا في المجتمع العلمي رافضة محافظة: وهذا وجه آخر من وجوه الانعكاس الجدلي.

7.5 التاريخ والجدل

التاريخ مفهوم مزدوج. قررنا ذلك مراراً.

وهو كذلك خطير. يعاكس باستمرار الاتّجاه العادي في المجتمع، إصلاحي إذ عمّ الجمود ومحافظ إذا عمّ التغير. وبما أنه خطير فإنه دائماً في خطر، خطر الذوبان في التقليد فيصبح محفوظاً غير مفهوم، وخطر الذوبان في حاضر يتطلّع باستمرار إلى مستقبل متجدّد.

وهكذا نفهم لماذا يتردّد المؤرخ المحترف إزاء الخوض في مسائل معرفيات التاريخ، يمشي فلا يهمّه أن يعرف كيف ولماذا يمشي، يخشى إن هو توقّف ليسائل نفسه سقط إما في

---

(1) هذا موقف التاريخاني رغم التعريف الذي ينطلق منه. انظر المقطع [5.5.1].

(2) «التاريخ بدون سياسة ينحطّ إلى مستوى الآداب». أعلاه، [5.2.5.3] ص 58 ، ملحوظة 1.

أحبال الطبيعة رفقة الفيزيائيين وإمّا في متاهات الذات صحبة دعاة التأصيل. يعلم أن نطاق التاريخ محدود بالطبيعة من جانب وبالحقيقة من جانب، وأن المفهوم لا يتّضح في الأفهام إلّا بالمقارنة مع كل واحد منهما. ولكنه لا يقول، رغم ذلك، إن النظرية على هذا المستوى من التجريد لا تفيده. الاحتراز واجب، قلنا ذلك منذ البداية، لكن التاريخ لا يهمّ المؤرخ وحده، يهمّ المجتمع ككل، وهل يستطيع أن يحفظ الذكر من يجهل مزالق الفهم؟

الجزء الثالث

الفهارس والمراجع

فهرس المؤلفين بالعربية

فهـرس المـؤلفين بالأعجمية

فهرس المفاهيم

إبستيمة	Episteme
اتفاق (خبط)	Hasard
آثار مادية	Realia
أثريات	Artefacts
اثنيات	Ethnologie
اثنولسنيات	Ethnolingistique
اثنونفسيات	Ethnopsychiatrie
أجفار	Prescience
احاثات (علم)	Paléontologie
احتمالي (منطق)	Probabilisme
احالة	Réduction
احصاء	Statistique
أخبار	Chronique
أخباري	Chroniqueur
أدبيات	Historiographie d'un sujet
ادميات	Anthropologie
ادمياتي	Anthropologue
اراخ	Chronologiste
ارخاني	Historial
ارخانية	Historicité
ارخنة	Historisation
ارخيائي	Antique
ارخيات	Archéologie
ارخياتي	Archéologue
ارخيولوجيا	Archéologie
ازدواجية	Ambivalence
استحضار	Représentation
استشراق	Orientalisme
استطراف	Erudition
استظراف	Esthétisme
استقصا	Enquete
استمارة	Questionnaire
استمحال	Délocalisation
استمضاء	Passéification
اسطوغرافيا	Historiographie
أسماء المواقع (علم)	Topographie
اشارة	Indication
اشتراك	Polysémie
اشكالية	Problématique
اشمال	Généralisation
اصوليات	Epistémologie
اضافة	Relation
اعاقة	Blocage
اعتبار	Expérience
الأعلام (علم)	Anthroponymie
افراد	Individualisation
اقلاع	Décollage
اقناع	Suasion
امثولة	Mythe
أمثوليات	Mythologie
امثولياتي	Mythologue
أمين	Commissaire-priseur
انتساب	Référence
انتكاس	Retournement
الانساب (علم)	Généalogie
انسنة	Anthropomorphisation
انسانيات	Humanités
انشائيات	Idéographismes
انعطاف الزمان	Régression
انعكاس	Retournement clialertique

ايقاع بطيء	Longue durée
ايقونات	Iconographie
بحاثة	Erudit
بدلية (جداول)	Substitutives
بدوة	Commencement absolu
برنام	Programme
بريد الجينة	Message génétique
بطاقة بريدية	Carte Postale
بنية	Structure
بيئيات	Ecologie
بيبلوقياسة	Bibliométrie
بيواجتماعيات	Sociobiologie
تأرخة	Datation
تاريخ	Chronologie
بالاثر المادي	Hist. matérielle
بالتمثال	**Hist.Symbolisante**
بالجينة	**Hist. Naturelle**
بالحلم	**Hist. Psychologique**
بالخبر	**Hist. Narrative**
بالعدد	**Hist. Quantitative**
بالعهد	**Hist.Documentaire (diplomatique)**
بالمفهوم	**Hist. Conceptualisante**
الثقافي	**Hist. Culturelle**
الدراية	**Hist. Reflexive**
الرواية	**Hist. Historisante**
المحفوظ	**Hist. Mémorable**
الوقائع	**Hist. Evènementielle**
تاريخات	Histonographie
تاريخي	Historique
تاريخانية	Historicisme
تاريخيات	Historiographie
تأشرة	Indexation
تألفة	Synthesè

تأليفة	Combinaison
تأويل	**Hermeneutique**
تحافّ	**Antiquaire**
تحريف	Déviation
تحريك	**Résurrection**
تحقيب	Périodisation
تدليس	Falsification
تصنيف	Classification
تعديد	Comput
تعديل	Critique positive **des témoignage**
تعريف	Définition
تعيين	Spécification
تفسير	Explication
تفهّم	Compréhension
تقصيص	Découpage
تقليد	Tradition
تقويم	Calendrier
تقييم	Evaluation
تلازم	Implication
تمثال	Doc.figuré
تمثل	Représentation
تمثيل	Illustration
تناهج	Interdisciplinarité
تهجين	Métissage
تواريخ	Chroniques
توالية	Série
توطين	Localisation
توقيت	Datation
تولّد	Diachronie
تولّدي	Diachronique
تيماوي	Thématique
ثلاثية	Tripartition
الجامع (التاريخ)	Hist. Universelle

جدل	Dialectique
جرح	Critique négative des témoignages
جدولي	Hist. sérielle
جغرافيا تاريخية	Géo.historique
جمعنة	Socialisation
جملة أخبارية	Proposition historienne
جنسيات	Ethnographie
جيوتاريخ	Géohistoire
حادثة	Fait hist. humain
حافظ	Annaliste musulman
حاسوب	Ordinateur
حاملة	Support documentaire
حبكة	Intrigue
حدّ	Delimitation
حدث	Fait hist.
فائر	Evenement immédiat
حدوث	Avénement
حديث	Tradition musulmane
حفريات	Fouilles
حفظ	Retension mnésique
حقبة	Période
حكاية	Mimesis
حكم بالأثر	Jugement communautaire
حكم بالرأي	Jugement personnel
حكمة	Science occulte
حكميات	Positivités
حوليات	Annales
حولياتي	Annaliste
حيوانات بائدة	Paléozoologie
خارقة	Miracle
خاص	Particulier
خبر	Nouvelle, narration
خبر الآحاد	Fait-divers
خبط	Hasard
خبير	Expert
ختم	Fin, perfection
خصوصي	Spécifique
الخط الاقتصادي	Economisme
الخط الطبعاني	Naturalisme
الخط المادّي	Matérialisme
الخطوط الديوانية (علم)	Paléographie
الخواتم والطوابع (علم)	Sigillographie
درج	Palier
دليل	Preuve
دهر	Chronos, ère
دور	Cercle
دورة	Cycle historique
ديوان التاريخ	Corpus historique
ذهنية العموم	Esprit public
راموز وراثي	Code génétique
الراوي	Narrateur
ربائد	Archives
ربائديات	Archivistique
رسم	Doc. juridique
رقمي	Chiffré
الرنوك (علم)	Héraldique
رواية تاريخية	Récit hist.
روزنامة	Calendrier
رومانسية	Romantisme
زمام السر	Cryptographie
زمانية	Temporalité
ساغة	Saga
سرد	Narration
سردية	Séquence
سريد	Suite
سطح	Plan

سلسلة	Succession
سيرة	Biographie
شاهدة	Témoin
شبهة	Ambiguité
شجرة النص	Stemmatique
شمولية	Totalisation
الشمولي (التاريخ)	Hist. totale
صويرة . صوائر	Bande dessinée
طارئة	Ev. mémorable
طبعنة	Naturalisation
الطبقيات (علم)	Stratigraphie
طريفة	Anecdote
طفرة	Mutation
عبرة	Expérience
عدّ	Computation
عرض بياني	Présentat. graphique
عريف	Commissaire- prèsent
عصر	Epoque
عشوائيات	Aléatoire (logique)
عقلنة	Rationalisation
علمنة	Laïcisation
علّة	Cause
علموية	Scientisme
عناية ربانية	Providence
عنونة	Nomenclature
العهود (علم)	Diplomatique
عينة	Echantillon
عيون الأخبار	Mirabilia
غاية	Fin, but
فاعلة . فواعل	Exploit mémorable
فردن	Individu
فردني	Individuel
فرضية عكسواقعية	Hyp. contrefactuelle
فرقة باحثة	Equipe de recherche
فرعونيات	Egyptologie
فعالية	Activité hist.
فقه	Droit islamique
فلسفة التاريخ	Ph. de l'histoire
فهرسة	Index
فيلولوجيا	Philologie
قباحصائي	Préstatistique
قبتاريخ	Préhistoire
قراحصائي	Protostatistique
قرتاريخ	Protohistoire
قصص تاريخي	Roman hist.
قطيعة	Coupure épistémologique
قرينة . قرائن	Indice
قلبة	Retournement
قياس	Mesure
قياسة	Mensuration
قيمة	Valeur
كائنة . كوائن	Fait d'hist. nat.
الكامل (التاريخ)	Hist. intégrale
كلاميات التاريخ	Théologie de l'histoire
كلّة	Totalité
كنّاز	Collectionneur
كمكم	Quantifier
كونيات	Cosmologie
كونياتي	Cosmologue
لا توقيت	Anachronisme
لاتوقيتي	Anachronique
لغويات	Linguistique
«م»	«M»
ماجرى . ماجريات	Evénement
مألفة	Synthése
مبحثة	Monographie

مثلّث وظيفي	Trifonctionnalité
محتمل	Equivoque
مدّة	Durée
مدقق	Erudit
مذكرة	Trace mnésique
مستحى	Fossile
مستوى	Niveau
مسلك	Démarche, approche
مسند	Corpus hist.
مشباك زماني	Grille temporelle
مصير	Devenir
مطابقة	Concordance
مطلب	Topique
معجزة	Miracle
معرفيات	Epistémologie
معلوميات	Informatique
معنى	Sens, contenu sémantique
معوق (تطور)	Bloqué
مفاهيم مؤلفة	Concepts. généralisateurs
مفرد	Singulier
مفنن	Erudit
مقال	Déclaration sous serment
مقياس	Unité de mesure
المناقب (علم)	Hagiographie
مناهجة	Pluridisciplinarité
منحى	Discipline
منطاق	Logiciel
منظور الكون	Vision du monde
منهاج	Méthode
منهاجيات	Méthodologie
منهاجياتي	Méthodologue
الموازن والمكاييل (علم)	Métrologie
المواقع (علم)	Toponymie

المواكبة (العلوم)	Discipline connexes
موبدانية	Cult. magiste
مودل . موادل	Modèle
مودلة	Modélisation
موضوعية	Objectivité
مولّد	Induit
ميتاسطوريا	Métalistoire
ميل	Trend
نادرة	Anecdote
نبأ	Annonce, év. attendu
النباتات البائدة (علم)	Paleobotanique
نحو	Syntaxe logique
نسبانية	Relativisme
نسبية	Relativité
نسق	Suite, séquence
نظر	Analyse discusion
نظيمة	Système
نفسوية	Psychologisme
نقد	Critique hist.
النقشيات (علم)	Epigraphie
نمره	Numero
نُمُسيات	Nomothétique
نمذجة	Typologie
نموذج	Type
أصلي (نموذج)	Prototype
ذهني (نموذج)	Idealtype
نومرة	Numérotation
النميات (علم)	Numismatique
واقعة	Evénement
وثيقة	Doc. écrit
أصلية (وثيقة)	Source première
وجاه	Orientation
وجوديات	Ontologie

وحدة انتسابية	Unité de réference	ولاء	Suite continue
وحيد	Unique	وقوع	Avénement
الوراثيات (علم)	Génétique	هرع	Hystérie
وراق	Bibliophile	هيروغليف	Hiéroglyphe
وضعانية	Positivisme	يوريستيك	Heuristique

المراجع بالعربية

- ابن حيان، **المقتبس**، ج V (مدريد 1967).
- ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967).
- ابن الصلاح، **علوم الحديث** (دمشق، دار الفكر، 1986).
- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، 4 أجزاء (القاهرة، دار الكتاب 1925 - 1930).
- ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول** (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1958).
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، 14 ج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1984).
- بوبر كارل، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره (القاهرة 1959).
- البيروني أبو الريحان، **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ط سخاو 1923.
- الخالدي طريف، **دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي** (بيروت 1972).
- الخطيب البغدادي أبو بكر، **الكفاية في علم الرواية** (بيروت 1988).
- الدوري عبد العزيز، **دروس في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت، الكاثوليكية 1960).
- الدينوري ابو حنيفة، **الأخبار الطوال** (القاهرة 1960).
- رستم أسد، **مصطلح التاريخ** (بيروت 1939).
- سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي (القاهرة 1971).
- السخاوي محمد بن عبد الرحمن، **الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، ط أحمد العلي (بيروت د. ت).
- الصالح صبحي، **علوم الحديث ومصطلحاتها** (دمشق، 1959).
- عثمان، د. حسن، **منهج البحث التاريخي** (القاهرة، مطبعة المعارف 1980).
- العظمة عزيز، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية** (بيروت، الطليعة 1983).
- كاسيرر ارنست، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت.).
- كولينجوود روبين، **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل (القاهرة 1961).
- متز آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، تعريب محمد أبو ريدة. (القاهرة 1940).
- المسعودي علي بن الحسن، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، 4 أجزاء، (القاهرة 1958).

- مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم** 3 أجزاء (القاهرة 1915 - 1916).
- المقدسي المطهر بن طاهر، **كتاب البدء والتاريخ** (باريس 1899 - 1919).
- المقريزي أحمد بن علي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**. (القاهرة 1967 - 1971).
- موافي عثمان، **منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي** (الاسكندرية، د.ت.).
- الناصري أحمد بن خالد، **كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى** 9 أجزاء (الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954 - 1956).
- وولش وليم هـ.، **مدخل لفلسفة التاريخ**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، 1962).

المراجع بالأعجمية.

الكتب

- ANTONI Carlo, **L'historisme** (Genève, Droz, 1963).
- ANNALES E.S.C., Paris.
- **Les Arabes par leurs archives,** XVI-XXè s. (Paris, CNRS, 1976).
- ARNAUD et NICOLE, **La logique ou l'art de penser** (Paris, Flam., 1970).
- ARON Raymond, **Introduction à la philosophie de l'histoire.** Essai sur les limites de l'objectivité historique (Paris, Gall., 1948).
- AUGUSTIN St., **La cité de Dieu,** 2t. (Paris, Garnier, 1941-6).
- BARRACLOUGH Geoffrey, **Tendances actuelles de l'histoire** (Paris, Flamm., 1980).
- BERR Henri, **La synthèse en histoire** (Paris, A. Michel, 1953).
- BESANçON Alain, **Histoire et expérience de soi** (Paris, Flam. 1971).
- BLOCH Marc, **Apologie pour l'histoire ou métier d'historien** (Paris, H. Colin, 1964).
- BODIN Jean, **La méthode de l'histoire** (Paris, 1941).
- BORILLO Marc, **Archéologie et calcul** (Paris, Plon, 1978).
- BOSSUET, **Discours sur l'histoire universelle** (Paris, G.-F., 1966).
- BOURDET Guy et H.MARTIN, **Les écoles historiques** (Paris, Le seuil éd., 1983).
- BRAUDEL Fernand, **Ecrits sur l'histoire** (Paris, G.-F., 1969).
- BRUNET J.-P. et A. PLESSIS, **Introduction à l'histoire contemporaine** (Paris, A. Colin, 1972).
- BULLIET Richard, **The Camel and the Wheel** (Camb., Harvard U.P., 1975).
- BURCKHARDT Jacob, **La civilisation de la Renaissance en Italie,** 2 t. (Paris, Plon, 1958).
- **Considérations sur l'histoire universelle** (Paris, Payot, 1971).
- BUTTERFIELD Herbert, **Man on his Past.** The Study of the History of Historical Scholarship (Boston, Beacon Press, 1960).
- CARBONNELL CH.-O., **L'historiographie** (Paris, PUF, 1981).
- CARR Edward, **What is History?** (London, Pelican Books, 1964).
- CASSIRER Ernst, **The Problem of Knowledge** (cf. ouvrages en arabe).
- CHATELET François, **La naissance de l'histoire.** La formation de la pensée historienne en Grèce (Paris, édi. de minuit, 1962).
- CHOUERI Youssef, **Arab History and the Nation-State.** A Study in Modern Arab Historiography, 1820 – 1980, (London, Routledge, 1989).
- COLLINGWOOD R.-C., **The Idea of History** (cf. ouvrages en arabe).
- CORVISIER André, **Sources et méthodes en histoire sociale** (Paris, SEDES., 1980).
- COUTEAU-BEGARY Herve, **Le phénomène «Nouvelle Histoire».** Grandeur et décadence de l'école des Annales (Paris, Economia, 1990).
- CRAPANZANO Vincent, **The Hamadsha.** A Study in Moroccan Ethnopsychatry (Un. of Chicago P., 1973).
- CROCE Benedetto, **History as the Story of Liberty** (N.-Y., Meridian Books, 1955).
- **Théorie et histoire de l'historiographie** (Genève, Droz, 1968).
- DELPORTE HENRI **Archéologie et réalité.** Essai d'approche épistémologique (Paris, Picard, 1984).
- DELORME Jean, **Chronologie des civilisations** (Paris, PUF, 1970).

- DELORT Robert, **Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire** (Paris, A. Colin, 1969).
- DENTAN Robert, ed., **The Idea of History of the Ancient Near East** (Yale U.P., 1955).
- **DILTHEY Wilhelm. Le monde de l'esprit, 2 vol., trad.fr., Paris, 1947.**
- DRAY William, **Laws and Explanation in History** (Oxford U.P., 1957).
- DUBY Georges, **Guerriers et paysans** VIII – XIIé s., premier essor de l'économie européenne. (Paris, Gall. 1978).
- DUMEZIL Georges, **Apollon sonore et autres essais.** Esquisses de mythologie (Paris, Gall., 1982),

  Mythe et épopée (Paris, PUF, 1968).
- ELIADE Mircea, **Aspects du mythe** (Paris, Gall., 1963).
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, XVth ed. 1974.
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS. 1ère éd. et supp. (Paris, 1968, 1980).
- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, éd. 1 et 2.
- FEBVRE Lucien, **La terre et les hommes,** Introduction géographique à l'histoire (Paris, A. Michel, 1922).
- **Combats pour l'histoire** (Paris, A. Colin, 1965).
- FESTINGER L. et D. KATZ, dir., **Les méthodes de recherche dans les sciences sociales,** 2t., (Paris, PUF, 1963).
- FLOUD Roderick, **An Introduction to Quantitative Methods for Historians** (London, Methuen, 1973).
- FROGER Jacques, **La critique des textes et son automatisation** (Paris, 1963).
- FUSTEL de Coulanges Numa, **La cité antique** (Paris, Flamm., 1984).
- GADAMER Hans, **Le problème de la conscience historique** (Paris – Louvain, 1963).
- GARDINER Patrick, ed., **The Philosophy of History** (Oxf.U.P., 1974).
- GATTY Bernard, **Les comptes du temps passés** (Paris, Hermann, 1985).
- GEYL Pieter, **Debates with Historians** (N.-Y., Mer. Books, 1958).
- GOLDZIHER Ignaz, **Etudes sur la tradition islamique** (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952).
- GOUBERT Pierre, **Louis XIV et vingy millions de Français (Paris, Flam., 1960).**
- GRIMAL Pierre, **Cicéron** (Paris, Fayard, 1986).
- GUIZOT François, **Histoire de la civilisation en Europe** (Paris, Hachette, 1985).
- HALKIN Léon, **Initiation à la critique historique** (Paris, A. Colin 1973).
- HEGEL, **Leçons sur la philosophie de l'histoire** (Paris, Vrin, 1946).
- HEMPEL Carl-G., **Philosophy of Natural Sciences** (Englewood Cliffs, 1966).
- HERDER, **Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité**
- **HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE (Paris, Unesco, 1980).**
- **HODGSON Marschall, The Venture of Islam.** Conscience and History in a World Civilization, 3 vol., (Un. of Chicago P., 1974).
- HUIZINGA Jan, **The Waning of the Middle Ages** (London, Penguin Books, 1955).
- HUME David, **Enquete sur l'entendement humain** (Paris, Aubier, 1947).
- JASPERS Karl, **Origine et sens de l'histoire** (Paris, Plon, 1954).
- LANGLOIS, cf SEIGNOBOS
- LAZARSFELD Paul, **Philosophie des sciences sociales** (Paris, Gall. 1970).
- LEFEBVRE Georges, **La naissance de l'historiographie moderne** (Paris, Flamm., 1971).

- Le Goff Jacques et P.NORA, dir., **Faire l'histoire**, 3 t. (Paris, Gall., 1974).
- LE ROY-LADURIE Emmanuel, **Paysans de Laguedoc** (Paris, Flamm., 1969).
- LOMBART Maurice, **L'Islam dans sa première grandeur** (Paris, Flamm., 1971).
- LOWITH Karl, **Meaning in History** (Un. of Chicago P., 1949).
- LUKACS George, **Le roman historique** (Paris, Payot, 1965).
- MACAULAY Thomas, **Histoire d'Angleterre**, 1685 - 1702,, 2 t. (Paris, Laffort, 1989).
- MALE Emile, **L'art religieux du XIIIè s. en France** (Paris, 1899).
- MANDELBAUM Maurice, **The Anatomy of Historical knowledge** (John Hopkins U.P., 1977).
- MARROU Henri I., **De la connaissance historique** (Paris, Le seuil éd., 1954).
- MELANGES EN L'HONNEUR DE FERNAND BRAUDEL (Toulouse, Privat, 1973).
- MEYERHOFF Hans, **The Philosophy of History in our Time** (N.-Y., Anchor Books, 1959).
- MEZ Adam, cf ouvrages en arabe.
- MICHELET Jules, **Jeanne d'Arc** (Paris, Gall., 1974).
- MOMIGLIANO A., **Histoire et historiens de l'Antiquité** (Genève, 1958).
- MONTESQUIEU, **L'esprit des lois** (Paris, Gall., 1979).
- MORAZE Charles, **La logique de l'histoire** (Paris, Gall., 1967).
- NADEL George H., dir., **Studies in the Philosophy of History** (N.-Y., 1965).
- NIETZSCHE F., **Considérations inactuelles** (Paris, Aubier, 1954).
- NOONAN J.-T., **Contraception et mariage** (Paris, Le cerf, 1969).
- NOUSHI André, **Initiation aux sciences historiques** (Paris, Nathan, 1967).
- PANOFSKY Erwin, **Architecture gothique et pensée scholastique** (Paris, Ed. de minuit, 1967).
- **Essais d'iconologie** (Paris, 1967)
- POPPER Karl, cf ouvrages en arabe.
- RANKE Leopold, **Histoire de la papauté pendant les XVI et XVIIè s.** (Paris, Laffont, 1986).
- REMOND René, dir., **Etre historien aujourd'hui** (Paris, Unesco, 1988).
- RENAN ERNEST, **Vie de Jésus** (Paris, Gall., 1974).
- RICHARD P. et R. JAULIN, **Anthropologie et calcul** (Paris, Plon, 1971).
- RICKERT Heinrich, **Science and History.** A Critique of positivist Epistemology (N.-Y., Van Nostrand, 1962).
- ROSENTHAL Franz, **A History of Muslim Historiography** (Leiden, Brill, 1968).
- ROSTOFZEFF M., **The Social and Economic History of the Roman Empire**, 2 t. (Oxf. U.P., 1957).
- SAMARAN Ch., dir., **L'histoire et ses méthodes** (Paris, Gall., 1961).
- SAUVAGET Jean, **Introduction à l'histoire de l'Orient musulman**, rev. par Cl. Cahen (Paris, A. Maisonneuve, 1961).
- SEIGNOBOS Ch. et H. Langlois, **Introduction aux etudes historiques** (Paris, Hachette, 1898).
- SPINOZA, cf ouvrage en arabe.
- STEPHENS Lester D., **Historiography: A Bibliography** (New Jersey, 1975).
- TAINE Hyppolite, **Les origines de la France contemporaine** (Paris Laffont, 1986).
- TOULMIN St. et J. Goodfield, **The Discovery of** Time (N.-Y., Torchbooks, 1965).
- VEYNE Paul, **Comment on écrit l'histoire**. Essai d'épistémologie (Paris, Le seuil éd., 1971.

- VICO Gianbattista, **Principes d'une science nouvelle** (Paris, Unesco, 1953).
- VOLTAIRE, **Essai sur les moeures** et l'esprit des nations et sur les principaux **faits** de l'histoire **depuis Charlemagne** jusqu'à Louis **XIII**,' 2t. (Paris, Garnier, 1964).
- VOVELLE Michel, **Piété baroque et déchristianisation.** Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIè s. (Paris, Plon, 1973).
- WALSH William, cf ouvrages en arabe.
- **WEBER Max. Essais sur la théorie de la science, trad. FR., Paris, 1965.**
- ZYSBERG André, **Les galères de France** et la société des galériens.1660 - 1748 (Paris, Le seuil éd., 1986).

المجلات

- ARON R., «Comment l'historien écrit l'épistémologie», ANNALES, VI/1971, 1319 - 1354.
- CHARTIER Roger, «Comment on écrivait l'histoire au XVIè s.» ANNALES, IV/1974, 883, sqq.
- CHAUNU Pierre, «L'histoire sérielle. Bilan et perspectives» REVUE HISTORIQUE, A.-J./ 1970, 297 - 320.
- DEMBISKA Maria, «La paléobotanique, science auxiliaire de l'histoire» ANNALES, V/1970, 1471-4.
- GRANDAZZI Alexandre, «L'avenir du passé. De l'histoire de l'historiographie à l'historiologie», DIOGENE, Paris, No 151, 1990, 56 - 78.
- GUENEE Bernard, «Les genres historiques au Moyen Age», ANNALES, IV/1973, 997 - 1016.
- HUPPERT George, «The Renaissance Background of Historicism» HISTORY AND THEORY, V/1965, 48 - 60.
- «Naissance de l'histoire en France: les «Recherches» d'Etienne Pasquier», ANNALES, I/1968, 69 - 105.
- LE GOFF Jacques, «Les 3 fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale, ANNALES, IV/1979, 1187 - 1215.
- MALAMOUD Charles, «L'oeuvre d'Emile Benveniste: une analyse linguistique des institutions indo-européennes, ANNALES, III-IV/ 1971, 653 - 63.
- MORAZE Charles, **«logique du vivant et logique** de l'histoire» ANNALES, I/1974, 107 - 137.
- PATLAGEAN Evelyne, «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, ANNALES, I/1968, 106 - 126.
- PERROT Claude, «L'histoire dans les royaumes agni de l'est de la Côte d'Ivoire, ANNALES, VI/1970, 1659 - 77.
- SMITH Pierre et Dan Sperber, «Mythologiques de Georges Dumézil» ANNALES, III-IV/ 1971, 559 - 86.
- SUBLET Jacqueline, «La prosopographie arabe», ANNALES, V/1970, 1230-9.
- VILAR Pierre, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», ANNALES, I/1973, 165 - 98.

أعمال المؤلف

أدبية: الغربة (1972)؛ اليتيم (1978)؛ الفريق (1986)؛ أوراق (1989).

نقدية: الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1970)؛ العرب والفكر التاريخي (1973)؛ أزمة المثقفين العرب (1974)؛ ثقافتنا في ضوء التاريخ (1983).

مفاهيم: *الأيديولوجيا* (1980)، *الحرية (1981)*؛ *الدولة (1981)*.

تاريخية: مجمل تاريخ المغرب (1984)؛ أصول الوطنية المغربية (1977)؛ مقاربات تاريخية (1992).

مفهوم التاريخ

هل التاريخ ـ الوقائع كابوس نتمنّى ان ننفلت منه بأية وسيلة سنحت (بالفن، بالبحث عن أسرار الطبيعة، برعاية الحق المطلق، باصطحاب ملك الأنس. .)، ام هل التاريخ المحفوظ هو بالنسبة لنا سبيل الاصلاح والانجاز والتحرر؟ هذا هو السؤال المطروح على كل واحد منا، والجواب لا يأتي مما نعرف بل مما نعاني.

[6.3.7]



المركز الثقافي العربي

ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان

ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب